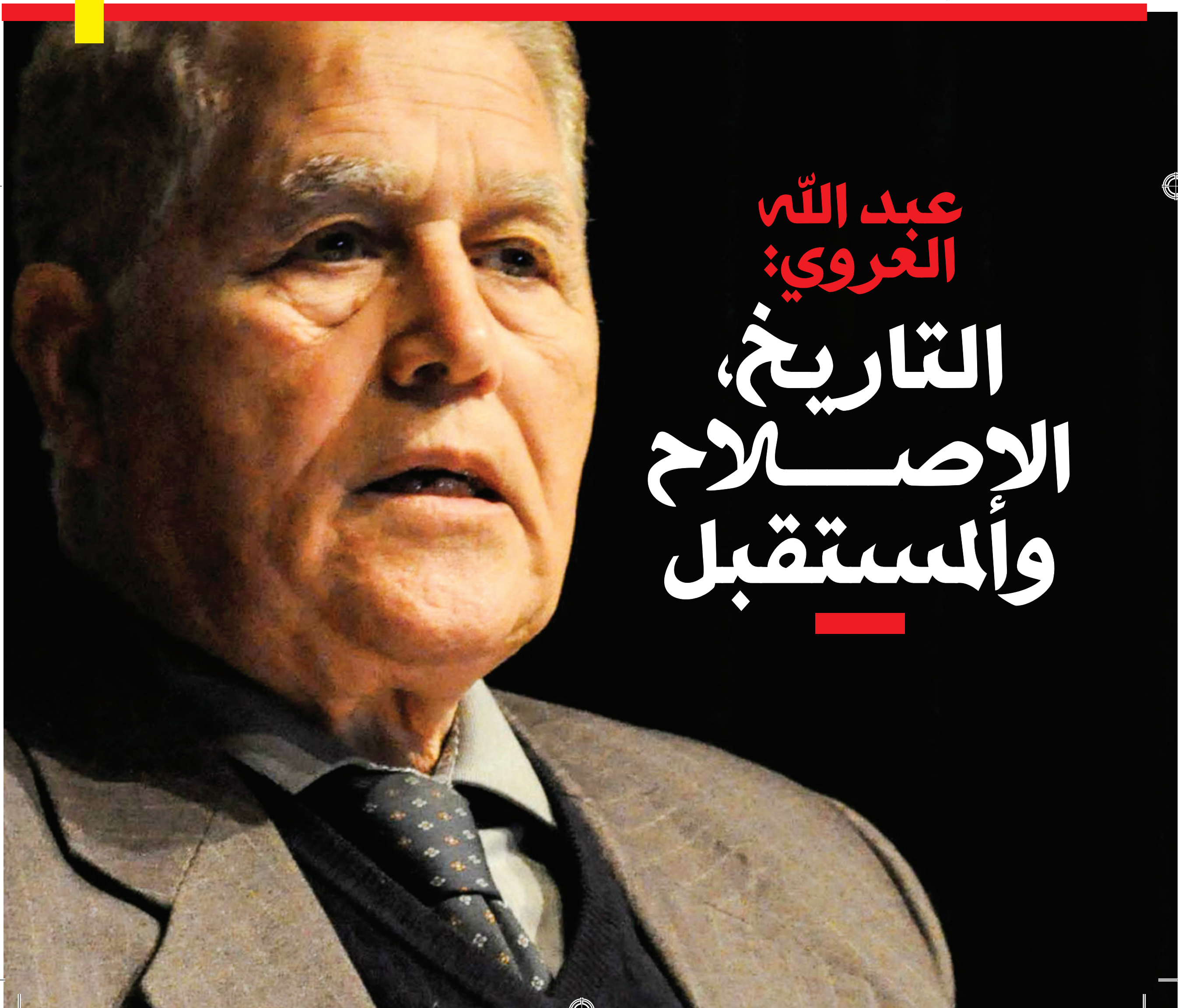
أفكار

a f k a r

#17
يونيـــو
2017

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

مدير النشر : عبد القادر الشـــاوي



عبد الله العروي:

التاريخ، الإصـــلاح والمستقبل

a f k a r

أفكارٌ

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكـــار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **عبد القادر الشـــاوي**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

رســوم : **محمد العابد**

العنوان البريدي : 42، شارع الأبطال، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

فهــرس

افتتاحية.

مســؤوليــة المثــقف في «الزمـن الـرقمـي»

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

لن نضيف شيئاً في موضوع مسؤولية المثقف [المفكر، الباحث، الداعية، الكاتب.. إلخ]، على ما اشتغلت عليه أقلام مرجعية عالمية، ومن عدة مرجعيات ومجالات تداولية (إدوارد سعيد [فلسطين/ أمريكا]، طارق علي [باكستان/ بريطانيا]، طه عبد الرحمن [المغرب]، إدواردو غاليانو [الأوروغواي]، بيير بورديو [فرنسا]، نعوم تشومسكي [أمريكا]، واللائحة طويلة. ولكن لا بد من اجتهادات بالجملة، أخذاً بعين الاعتبار مُقتضى "الزمن الرقمي" الذي نعيش على إيقاعه اليوم، والذي يغزو العالم بأسره، ويُمهد لما يُشبه "ديانة رقمية" بـ"آلة" و"أنبياء" وطقوس (*) وما إلى ذلك.

أصبح مُلحاً اليوم حضور المثقف في الفضاء الرقمي، من باب المساهمة في تحيين مقتضى مسؤوليته، بصرف النظر عن الحصار الذاتي أو الخارجي الذي يعاني منه، وبصرف النظر أيضاً عن الخلخلة التي طالت صورة المثقف في مجالنا التداولي، لاعتبارات عدة، نذكر منها غياب يغاب شروط مجتمع المعرفة، تقزيم الهاجس البحثي والعلمي، ازدراء مكانة المثقف مقارنة مع أهل السياسة والدين والفن والرياضة.

لا نطلب من المثقف أن يُصبح مُقيماً في الفضاء الرقمي، فهذه مهمة الفاعلين في هذه الفضاءات، سواء كانوا يفعلون ذلك بشكل تلقائي، أو في إطار الهوس الرقمي، أو في إطار ترويج و"نُصرة» مشاريع فكرانية/ إيديولوجية، من هذه المرجعية أو تلك.

ولكن نعتقد أن هذا المثقف معني بإثبات حضوره بين الفينة والأخرى، من باب المساهمة العملية في مواجهة الفراغ الذي تستغله هذه المرجعيات؛ ومن باب سياق المساهمة في تنوير الطريق لهذه الجيوش من المتصفحين والمتصفحات، وهي جيوش معرضة لأن تسقط ضحية خطاب الجهالات الدينية والمادية، والشعبويات والمراهقات التي تعج بها شبكة الإنترنت، بلْه مواقع التواصل الاجتماعي.

هذه الدعوة/ النصيحة، لا تهم رموز الفكر في مجالنا التداولي، من قبيل المحتفى به في هذا العدد المتواضع، المفكر والمؤرخ والروائي عبد الله العروي، أو فيلسوف "النظرية الائتمانية" طه عبد الرحمن أو عالِم المنطق حمو النقاري وغيرهم كثير في المنطقة، لأن السفر في العالم الرقمي قد يتم على حساب ما يشتغلون عليه، ولو أن قراءتهم لمعالم هذه العوالم، في حال صدورها، لا مفر من تأملها، كما عاينا مثلاً، مع مضامين الكتاب الثاني لثلاثية "دين الحياء" عند طه عبد الرحمن. (**) النصيحة موجهة على الخصوص إلى باقي الباحثين والكتاب والمبدعين بشكل عام، من الذين

يتحملون مسؤولية أخلاقية نسبية في انتشار خطاب الجهالة والشعبوية في مواقع التواصل الاجتماعي لأنهم تركوا الساحة الرقمية للفراغ، وعندما نترك مجالاً ما للفراغ، فلا نلوم إلا أنفسنا، إن غزت هذا المجال مشاريع تختلف معها، أو تعتقد أنها مُعادية بشكل أو بآخر، للنزعة الإنسانية التي كرمها الله من فوق سبع سماوات.

لا زالت نسبة كبيرة من المثقفين المغاربة تتعامل مع مواقع التواصل الاجتماعي، على أساس أنها فضاءات دردشة أو إخبار أو تواصل أو شيء من هذا القبيل، مع أنها أعقد بذلك بكثير، بل إن المعنيين في المجال التداولي الغربي، من فلاسفة ورجال دين وغيرهم، في حيرة حقيقية، من هول التطورات والتداعيات المُصاحبة للفضاء الرقمي؛ أما أقلامنا، فإضافة إلى تواضع قراءتها للظاهرة، كما تطرقنا إلى ذلك في افتتاحية العدد الماضي، لا زالت قاصرة حتى في ولوج هذه الفضاءات، والانخراط في إصلاح ما يُمكن إصلاحه من فورة أخلاق الازدواجية والشعبوية والجهالة السائدة فيها، ولسان حال هؤلاء: «اذهب أنت وربك فقاتلا، إنا ههنا قاعدون». الآية.

والله أعلم.

*** وصل الأمر مع هذه «العبودية الرقمية» [Esclavage numérique] إلى مرتبة تصفح «الهواتف الذكية» في المساجد من طرف مصلين، أتوا للمسجد من أجل التعبد للخالق، وليس التعبد للمخلوق الرقمي.**

**** تفكيك ظواهر التفرج والتجسس والتكشف، هو مدار الجزء الثاني من الثلاثية، مع تخصيص فصول كاملة لطبيعة تفاعل «الفقيه الائتماري» [أو الفقيه الذي ينهل من «النموذج التقليدي لفهم الدين»، كما جاء في كتابه اللاحق «سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، 2017] و»الفقيه الائتماني» مع هذه الآفات. أنظر: طه عبد الرحمن، «دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني» [ثلاثية] المؤسسة العربية للفكر والإبداع (بيروت، ط 1، 2017، جاء الجزء الأول في 284، مقابل 383 صفحة للجزء الثاني و183 صفحة للجزء الثالث).**

للاطلاع على بعض العروض ذات الصلة بالثلاثية، أنظر الموقع الإلكتروني لكه عبد الرحمن، على الرابط التالي: www.tahaphilo.com

a f k a r

إشراقات

إليـــف شـــافـــاق... ورهــــانُ تقعيــدِ العشــق

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com*// باحث متخصص في التصوف

أن تُستدعَى قممٌ عرفانيةٌ من التاريخ الروحي الإسلامي إلى القرن الحادي والعشرين؛ وذلك بغاية إعادة كتابة حيواتِها الروحية ضمن آفاق سردية إبداعية، أمرٌ يحتاج إلى أكثر من سؤال؛ بل يقتضي وقفةً لها التأني علامة والتأمل الوئيدُ شرط فهم. أستحضر في هذا السياق، تمثيلاً لا حصراً، أعمالا سردية دالة مثل رواية «هذا الأندلسي» لـ بن سالم حميش التي يضطلع فيها بتسريد حياة عبد الحق ابن سبعين (تـ 669 هـ / 1269م) ، وكذا روايات عبد الإله بن عرفة الموسومة بـ «العرفانية»، واشتغاله السردي على محيي الدين بن العربي (تـ638هـ/1240م) في «جبل قاف»، وعلى أبي الحسن الششتري (تـ 668هــ/1269م) في «بلاد صاد»، وأبي حامد الغزالي (تـ 505 هـ/ 1111م) في «طواسين الغزالي»، ثم اشتغاله على أبي قاسم الجنيد (تـ 161هـ/ 778م) في روايته الصادرة أخيرا بعنوان «الجنيد.. ألم المعرفة»؛

كما أستحضر رواية «زمن ابن عجيبة» لعبد الواحد العلمي التي اشتغل فيها على تجربة الصوفي المغربي أحمد بن عجيبة (تـ 1224 هـ / 1808م)، و«الأطلسي التائه» لمصطفى لغتيري، التي اشتغل فيها على تجربة أبي يعزى يلنور المشهور بمولاي بوعزة (تـ 572هـ/ 1176م)، أضف إلى ذلك الفوز الأخير لرواية «موت صغير» للروائي السعودي محمد حسن علوان بالجائزة العالمية للرواية العربية (البوكر) في دورتها العاشرة برسم سنة 2017، وهي رواية اشتغل فيها علوان على سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي. ضمن هذا الاستحضار الرحب، أتأمل العمل الروائي الباذخ لإليف شافاق حول التجربة الروحانية الباذخة لجلال الدين الرومي، والموسوم بـ «قواعد العشق الأربعون»، وهو العمل الذي تزامنَ مع أعمال أخَرَ حول «مولانا» أو استثارها، مثل عمل الروائية الإيرانية نهال تجدد «الرومي: نار العشق»، أو عمل الروائية الفرنسية مورل مفروي عن كيميا «بنت مولانا جلال الدين الرومي» (1)

نعم، تختلف مستويات الاستحضار ومنطلقاته، كما تختلف لغة الحكي وطرائق التسريد وتقنيات الكتابة الروائية، مثلما تختلف توالجات التاريخي والسردي، التوثيقي والتخييلي في هذه الأعمال، لكنها تتقاطع في وجهةِ الاستحضار، وكأني بهذه الأعمال تقدم تأملاً سردياً وإبداعياً في ما كان قد أشار إليه في عبارة نبوئية شهيرة الفيلسوف والمفكر الفرنسي أندريه مالرو- حسب ما يؤكده أدريه فروسار- لما قال: «القرن الواحد والعشرون سيكون صوفيًا أوأنه لن يكون» (2).

سأقصر التأمل، لا التحليل الشافي، على عمل إليف شافاق لاستجلاء بعض أبعاد الاستحضار المذكور. فقد صدرت رواية «قواعد العشق الأربعون» في طبعتها الأمريكية في فبراير 2010، وطبعتها الإنجليزية

في يونيو من نفس العام، وبيع منها تو صدورها أكثر من مليون نسخة، ثم توالت ترجماتُها إلى أكثر من ثلاثين لغة، وتضاعفت بذلك مبيعاتُها، وحظيت صاحبتها بشهرة استثنائية، بل بولادة جديدة، روائياً، عقب هذا العمل السردي الاستثنائي.

لن أعود هنا، إلى بيان ما سميته في موضع آخر بـ «براعة السرد» (3) في «قواعد العشق الأربعون»، وهي براعة تجسدنت في عدة عناصر وشجت بين التمكن المبدِع من تقنيات الكتابة الروائية، من خلال تعديد الأصوات وتنويع خطوط الحكي وكسر خطية الزمن السردي، والالتفات إلى الكلي من خلال التقاط التفاصيل الشاردة، وبناء جدلية خلاقة بين التخييل والتاريخ، بحيث تتحقق في الرواية تلك المعادلة الإبداعية التي لخصها أمين معلوف بقوله: «الروائي ليس مُلزَما بدقة التاريخ، لكن أعتقد أنه ملزم بعدم الكذب تاريخياً» (4)؛ وبين معالجة أسئلة الراهن الديني العالمي، والمتعلقة بصور الله في المعتقدات، والعلاقة بين المختلفين دينياً، وصلة الطقوسي بالروحاني، والإيديولوجي بالميتافيزيقي، والإيماني الشعائري بالإنسي الكوني في الأديان جميعها، وكذا طرح أسئلة العلاقة برتابة العالم الاستهلاكي ولا إنسانيته، والصلة بالعنف والمطلق والموت والذاكرة والمجهول وسؤال المعنى.. من زاوية تستدعي تجربة عرفانية لها جاذبيتها الروحانية المخترقة للأمكنة والأزمنة واللغات والثقافات (5)، وتراهن على العشق كأفق أنطولوجي لإعادة صوغ العلاقة بين الإنسان والله والعالم.

أريد هنا أن أقف، بوجازة مفرطةٍ، عند نقطة أساس في عمل شافاق، وهو رهانها الجمالي في روايتها على نمط من أنماط الكتابةِ الصوفية، وهو الكتابةُ الحِكَميّة، والمتمثلة في جعل خطابها الحكائي يستند إلى لحظات بلورية تكثيفية للتأمل، مجدِّدَة لمسار السرد، مُمَفْصِلَة للحكايتين الرئيستين المتوازيتين في الرواية (حكاية إيلا روبنشتاين مع أسرتها في الزمن المعاصر، وتعييناً في ولاية ماساشوستس عام 2008، وحكاية جلال الدين الرومي مع ملهمه الروحي الدرويش شمس الدين التبريزي في القرن الثالث عشر ميلادي بقونية). وأعني بهذه اللحظات ما أطلقت عليه شافاق «قواعدَ العشق الأربعين». ولعل ما تضطلع به هذه «القواعدُ» من وظيفة في بنْيَنَة الحكي وفتحِه على أفق التأمل الصوفي المفتوح، هو الذي جعلها تتخذ منه «ثريا» تضيء مسارات النص، وعنوانا يفتح أفق انتظار القارئ على وعودٍ تأمليةٍ وجماليةٍ، بقدر ما يستثير فيه سؤالاً مفتاحاً: كيف يمكنُ للعشق المرادِفِ للتحرر من عقال العقل، والمعانِق لـ«جنون» الشغف المستعصي على كل تقفيص، أن نقيِّده في «قواعد»، بل ونقيّد تلك القواعد بعدد محصور ومحدود ومغلق؟

يكتشفُ القارئ، مأخوذاً ببهاءِ السردِ مع توالي صفحات الرواية، أنهُ إزاء «قواعد» لا كسائر

في هذا الأفق المفتوح للعشق حيث تذوب التقسيمات والأضداد، نفهم مدلولَ القاعدة في «قواعد العشق الأربعون»، وهو الأفق الذي تؤكده إيحائيةُ العددِ أربعين، بما هو رمز الأشدِّ والأهلية لاستقبال «القول الثقيل» وانفتاح سماءِ النبوءة؛ أي رمز الانفتاح على المطلق.

إشراقات.

«القواعد». ينخطفُ بلذةِ القراءةِ وهو يستبطنُ أنهُ ليسَ إزاء «قواعد» بالمعنى المنطقي أو النحوي مثلا لـ»القاعدة». يكتشفُ أنهُ إزاءَ «إشراقاتٍ حِكَميةٍ» في صورةِ «قواعد مفتوحة»، وهي إشراقاتٌ تحيل على نمط من الكتابة الشذريةِ الصوفيةِّ؛ ذلك أن الكتابة الحِكَمِيَّة، في النسقِ الصوفي، نمطٌ من الكتابة الشذرية الصوفية التي تندرج ضمنها أنماطٌ أخر مثل: «المخاطَبَة»، و»الوقفَة»، و»المشهَد»، و»الشَّطْحَة»..، وتتعيَّن «الحِكْمَة» في هذه الكتابةِ بوصفها إشراقاً ذوقياً يعبِّر عن ذاته في عبارات مكثَّفة، وصياغة مُحْكَمة، تتوسل الإيجاز والإجمال، وتطلبُ العام من الخاص، مثلما تلوذ أحيانا بالإشارة بدل العبارة.

وإذا كانت أنماطُ «المخاطَبة» أو «الوقفة» أو «المشهَد» أو «الشطحة» تتقاطع في كونها تصدر عنِ الصوفي وهو منشدهٌ عن الرسومِ والحدودِ في حال محو وفناء، فإن «الحكمة» تصدر عنه وهو في صحو فناء الفناء. كما تتميز «الحكمة» لدى أهل العرفانِ عن «الحكمة الفلسفية»، في كونها ليست نتاجَ تأمل وتعقل وجدال، بل هي نتاج تجربة ووجد وحال. إن الحكمةَ هنا ثمرة حبٍّ؛ «إذ لا حكمة بدون حب» كما ورد في القاعدة السادسةَ عشرة. لذا تعتبر الحكمةُ الصوفية «شذرَةً متماسكة» تصدر عن لحظة «الكمال» الصوفي بما هي جمع بين الأضداد؛ بينَ الصحو والبقاء برانيا، وبين الوجد وسكرِ المحبةِ جوانياً، تلك اللحظة الموسومة من لدن أبي قاسم الجنيد بالآية الكريمة:)وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ((سورة النمل، الآية 88). بهذه المثابة تصدر «الحكمةُ» هنا عن نوع من «التفكُّر الواجد» إن صح التعبير، وهوما يلائمُ «تجربةَ المُفارقة» التي تنبصمُ بها الحياة الروحية لجلال الدين الرومي، والتي وصفها ببلاغة المفكر الإيراني محمد رضا شفيعي كدكني في مقدمة كتابه «غزليات شمس تبريز... مقدمة واختيار وتفسير»، حيث كتب: «ها هنا أيضا نقطة غامضة وذات تناقض ظاهري paradoxical في حياته ووجوده، وهي من التناقض في الأوج. فهو (أي مولانا) من ناحيةٍ مفكر كبير، ومن ناحيةٍ أخرى مجنون عظيم من مجانين العشق ومخبَّل. من ناحيةٍ يصوّر أعقد قوانين الوجود بأبسط بيان، ومن ناحية أخرى لا يَعُدُّ أي قانون ونظام في الدنيا ثابتا لا يتغير، ولا يقول بأبدية أية سنة (في رؤيته الجدالية)" (6).

في هذا الأفق، نفهم "قواعدَ العشق الأربعين" في رواية شافاق، إنها تتناصّ مع هذا الأسلوب الكتابي العرفاني، وتستلهم القول به وفيه. لذا، ورغم أن القواعد تبدو متقطعة وغير متسلسلة منطقيا، وتظهر مثل لمعات أو ومضات أو بوراق في مسار الحكي، فإن ذلك لا يعني استقلال كل قاعدة عن أخواتها، بل ثمة نسق ناظم ضامر، بموجبهِ تُنتِج تلك القواعدُ الدلالةَ التي ينتظم بها السرد في الرواية.

في هذا الأفق المفتوح للعشق حيث تذوب التقسيمات والأضداد، نفهم مدلولَ القاعدة في «قواعد العشق الأربعون»، وهو الأفق الذي تؤكده إيحائيةُ العددِ أربعين، بما هو رمز الأشُدِّ والأهلية لاستقبال «القول الثقيل» وانفتاح سماءِ النبوءة؛ أي رمز الانفتاح على المطلق.

إن القواعد، بهذا الاعتبار، تنكتبُ من خلال مُقَطَّعَات تكسر التسلسل المنطقي والعقلي الذي يجعلُ اللاحقَ متصلاً بالسابق اتصال السبب بالنتيجة، مما يوهم باستقلال كل قاعدة، في حين ينتظمها نسقٌ ضامر سُداه التجربةُ العشقية، وهذا واحد من خصائص الكتابة الحِكَمِيَّة الصوفية؛ ذلك أنها تتأسسُ على نسقيةٍ قوامها التشذير والتقطيع لا التسلسل المنطقي، على أن التشذير يختلف هنا عن التفتيت؛ " ذلك أن التشذير ليس إلغاءً للنسق وإنما هو طريقة خاصةٌ في تقديمه" (7).

بهذا الفهم، لا تصبِحُ القواعد "تقنينا" ولا قولبةً أو تنميطاً للعشق، فذاك متعارِضٌ والطبيعة المنفلتة والمتجددة والمتحركة للتجربة العشقية، وإنما تُضحي تلك القواعد منارات على طريق العشق، أوقل إشراقاتٍ تُمليها التجربة العشقية لاستيعاب لا نمطيتها، ولا نهائيتها، والإيمان بكونها مصدرَ كل حكمة تفتح على التجدد اللانهائي للعلاقة بين الإنسان والله والعالم. هكذا يغدو التقييدُ هنا أداة للإطلاق، أوقل يتضايفُ التقييدُ والإطلاق في دين العشق. لنصغ إلى الصوت السردي لشمس التبريزي في الرواية، وهو يقول: "وخلال هذه الرحلات والتجارب، رحتُ أجمعُ قائمة لم تُدَوَّن في أي كتاب، بل حفرت في روحي فقط. وقد أطلقتُ على هذه القائمة الشخصية "المبادئ الأساسية للصوفيين الجوالين في الإسلام"؛ وإني أعتبرها قائمة شاملة وموثوقة وثابتة كما هي قوانين الطبيعةِ. وهي تشكل مدونة "القواعد الأربعون لدين العشق"، التي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال العشق، والعشق وحده" (8).

إن ما يجعل هذه القواعد أشبه بقوانين الطبيعة من حيث «وثوقُها وثباتها» دون تكونَ قواعدَ عقلية أو تفقدَ خاصية انبثاقِها من القلب وانحفارها في الروح، هو استيعابُ تلك القواعدِ للإطلاق من خلال التقييد، وذلك من خلال تأسيسها لمعرفة قلبية قوامُها الانفتاح على المطلق، واستيعاب التجدد واللانهائي، عبرَ بنودٍ هي منارات على طريق دين العشق المنشرح والمنفلت من كل عقال؛ ذاك ما تؤكده إحدى القواعد الأولى حين تجعل ممرَّ الطريقِ إلى الحقيقة هو القلب لا العقلُ، تقول: «إن الطريق إلى الحقيقة يمر من القلب، لا من الرأس. فاجعل قلبك، لا عقلك دليلك الرئيسي. واجه، تحد، وتغلب في نهاية المطاف على «النفس» بقلبك. إن معرفتك بنفسك ستقودك إلى معرفة ربك» (9).

وهو الأمر ذاته الذي تحسمهُ القاعدة الأخيرةُ بإعلانها النفور من التقسيمات العقلية، ومعلوم أن من خصائص الكتابة الحِكَمية الصوفية، كما أشرنا آنفاً، جمعُها بين الأضداد؛ ومن ثم استعصاء المعرفة الذوقية، التي تؤسس لها، على التصنيف والتقسيمات. «تقول القاعدة الأربعون: «لا قيمة للحياة من دون عشقٍ. لا تسأل نفسك ما نوع العشقِ الذي تريده، روحي أم مادي، إلهي أم دنيوي، غربي أم شرقي...فالانقسامات لا تؤدي إلا إلى مزيد من الانقسامات. ليس للعشق تسميات ولا علامات ولا تعاريف.. إنه كما هو نقي وبسيط.

«العشق ماء الحياة. والعشيق هو روح من النار.
يصبح الكون مختلفاً عندما تعشق النار الماء» (10). (ص500).

في هذا الأفق المفتوح للعشق حيث تذوب التقسيمات والأضداد، وحيثُ استلهام الكتابة الحِكَمِيَّة عند العارفين للعبارة عما ينقال والإشارة إلى ما لا ينقال من هذا الأفق، نفهم مدلولَ القاعدة في

إشراقات.

«قواعد العشق الأربعون»، وهو الأفق الذي تؤكده إيحائيةُ العددِ أربعين، بما هو رمز الأَشُدِّ والأهلية لاستقبال «القول الثقيل» وانفتاح سماء النبوءة؛ أي رمز الانفتاح على المطلق، لا إقفال القول أو إغلاق المعرفة. إنه أيضاً استلهام العرفان اللّدني، لأن العشق الصوفي وهبي لا كسبي، ومناطهُ اللهف والشغف كما تعكسهما نشوةُ الرومي في حِلَق السماع، طلباً لمعنى هاربٍ، يشكِّلُ الجنونُ به والتوقُ الأنطولوجي لاستنفاده طريقَ العشق اللانهائي، حيث الله في مبتداه ومنتهاه، والإنسان في سفر دائم نحو اكتشاف نفسه، واستشفاف النفخة الإلهية الأزليةِ الكامنة في حسه ومعناه كيما يعيش وفقها، كما تؤكد ذلك القاعدة الرابعة والعشرون.

وعلى الإجمال، ليست هذه السطور إجابةً ضافية شافية عن سؤال الانجذاب إلى عمل شافاق، ثم إلى كل الأعمال السردية المستلهِمَة للإرث العرفاني الإسلامي والمتحاورة إبداعياً معه، بقدر ما هي فتحٌ لكوة التأمل في رهانٍ أسلوبي اتخذت شافاق منه، إلى جانب درامية حياة الرومي المكتوبة بالعشق والشغف والشعر والموسيقى والسؤال...، أداةً لاستثارة ذاك العطش الأنطولوجي للمعنى الروحي الذي أضحى واحدا من علامات القرن الحادي والعشرين؛ عطش ينبجسُ من وسط إكراهات وتناقضات تُفجِّر «أزمة معنى» مازال العالمُ اليوم يتلكأ في التحديق فيها، مثلما كان يتلكأ الرومي في التحديق في «شمس».

الهوامــش :

1 - لعل من الطريف تسجيلُ العناية الأدبية الأنثوية بجلال الدين الرومي والتي تحتاجُ إلى تأمل تساؤلي منسي، بدءا بالعناية الكبرى التي حظيت بها تجربة الرومي في أبحاث الألمانية آن ماري شيمل الموسوعية ثم الفرنسية إيفادي فيتراي ميروفيتش.

2 - من هذه العبارة استوحى يونس إيريك جوفروا عنوان كتابه: 'l'islam sera spirituel ou ne sera plus' (Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2009)؛ والذي صدرت ترجمته العربية بعنوان: «المستقبل للإسلام الروحاني»، ترجمة هاشم صالح، مراجعة أسامة نبيل نبض، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.

3 - الحراق، محمد التهامي، «إني ذاهب إلى ربي...مقاربات في راهن التدين ورهاناته»، دار أبي رقراق، الرباط، 2016، ص ص 365-361.

4 - أسبوعية «أخبار الأدب» المصرية، العدد 974، الأحد 26 مارس 2012م، ص.9.

5 - راجع: الحراق، محمد التهامي، «رشفة من قهوة مولانا»، ضمن مجلة «أفكار»، ع5/2016م، صٍ ص11-8.

6 - وردت ترجمة هذه المقدمة في: تدين، عطاء الله، «مولانا جلال الدين الرومي وشيخه تبريز.. بحثاً عن الشمس من قونية إلى دمشق»، ترجمة المكتب الفني للترجمة والنشر، لبنان، الناشر: المر الثقافي، القاهرة، 2016، ص15.

7 - بلقاسم، خالد، «الكتابة والتصوف عند ابن عربي»، خالد بلقاسم، دار توبقال، الدار البيضاء، ط.1/2004م، ص224.

8 - شافاق، إليف، « قواعد العشق الأربعون»، ترجمة خالد الجبيلي، طوى للنشر والإعلام، 2012، ص61.

9 - «قواعد العشق الأربعون»، م.س، ص62.

10 - «قواعد العشق الأربعون، م. س، 500.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

تسامـــح أم احتـــرام؟ (1)

محمد طالبي (2) // ترجمة وتقديم : نبيل موميد *//nabil.moumid@gmail.com*
أستاذ مُبَرَّز في اللغة العربية، المغرب

تقديم:

أصدر محمد طالبي كتاب تأملات مسلم معاصر (Réflexion d'un musulman contemporain) سنة 2005 (عن دار الفنك)، في أفق محاولاته المستمرة لتحديد معالم إسلام وسطي معتدل بعيد عن العنف والتطرف والإرهاب. والكتاب مجموعة من الدراسات يُؤَلِّف فيما بينها هاجس الإجابة عن سؤال إشكالي محوري هو: كيف نكون مسلمين في عصرنا الحالي؟ (3) وذلك باتباع مقاربات تختلف عن تلك التي ناقشت ـ ولا تزال تناقش ـ مثل هذا النوع من الأسئلة.

وفي معرض استقصائه إجابات حول سؤاله الإشكالي، استعرض الكاتب وجهة نظره الحداثية بخصوص مواضيع عدة، على رأسها: الإيمان، والاجتهاد، والتسامح، والاحترام، والعلمانية، والتعددية، والديموقراطية، والشورى، والشريعة، والتاريخ، والإيديولوجيا، والإسلام السياسي... مقترحاً في السياق نفسه «بدائل إسلامية» تقوم على رفض كل رقابة دينية على الممارسة الدينية، مع الحث على الارتقاء بالحوار الإسلامي ــ الإسلامي، في إطار عمليات الاجتهاد، وكذا إرساء بنيات الاحترام المتبادل، وفتح مجال الاختيار أمام الإنسان على مصراعيه.

كما خصص طالبي حيزا لعرض «طريقته الدينامية» في قراءة النصوص الدينية (في سياق ما أسماه: «المفتاح الجديد لقراءة النصوص المقدّسة»)؛ وهي تتلخص في تجاوز كل قراءة ماضوية جامدة تقرأ النص بعيون الموتى (الدَّارسون الأوائل للنص القرآني) كأنهم هم فقط من فهموه.. وكأنه موجّه لهم دون غيرهم .. وكأننا غير قادرين على إعمال ألبابنا لتدبّر مقاصده... لذلك، من الأجدى أن نُجند طاقاتنا وعلومنا وخاصة عقولنا من أجل الإصغاء إلى «كلام الله» واستكناه معناه وتمييز رسائله.

وبخصوص الفصل المترجم («تسامح أم احترام؟»)، فهو ينكب على توضيح الفارق بين مفهومي التسامح والاحترام؛ بحيث يبرز أن العصر الحالي يفرض علينا تجاوز الأول نحو الثاني، باعتبار أن التسامح يتضمن

الطالبي: لا يجب أن يُفهم من كلامي أنني أريد أن أفصل الله عن ملكوته كما قام بذلك المسيحيون عندما خصُّوا القيصر بالأرض ولم يتركوا لله مكاناً عليها؛ فالفرق الأساسي بين المسيحية، التي أقيمت على تعاليمها الحضارة الغربية، وبيننا هو أن الإسلام كل متكامل: إيمان في القلب، وممارسة بالكلام، وفعل بالأعضاء.

أنشأنا في تونس مركزاً للدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، غير أنه كان حرياً بنا أن نُنشئ أيضاً مركزاً للدراسات والأبحاث الدينية، فهناك طاقات هائلة غير موظفة في هذا المجال، وإذا وجدت نفسها تشتغل في إطار مُؤَسسي، فهذا سيُجنبنا العديد من المشاكل.

في طياته معاني العطف والإحسان... في حين يرتبط الاحترام بالتعامل مع الآخر بنوع من النِّدِّية؛ فهو مثلي وله نفس حقوقي وعليه نفس واجباتي. كما حظَّر الكاتب في معرض حديثه من خطر اعتماد كل واحد على فهمه الخاص للقرآن؛ الشيء الذي يُفضي إلى الخِلاف، وبالتالي الصراع في إطار ما أصبح يسمى بـ «التطرف/الإرهاب الإسلامي». لهذا فالحاجة مُلحَّة إلى إرساء هياكل وبنيات للحوار الداخلي (الإسلامي ــ الإسلامي)، وللحوار الخارجي (الإسلامي ــ المسيحي/ الإسلامي ــ اليهودي/ الإسلامي ــ الديانات الوضعية والأنظمة اللادينية...) حتى يكون العيش، كما قال «طالبي» بكل حرية واحترام.

نص الترجمة:

كل قراءة هي تفاعل بين وجهة نظر ونص ما. وبما أن النص واحد ووجهات النظر مختلفة، فإن القراءات تتعدد ليس فقط بالنسبة إلى النصوص المقدسة، بل بالنسبة إلى أي نص كيفما كان؛ الشيء الذي يفضي بنا إلى استحضار الحق في الاختلاف. إن أفكار كثير من الطوائف القديمة ــ التي أسالت الكثير من المداد وأراقت أنهارا من الدماء ـــ وجميع الحركات الحديثة منذ الوهابية والسلفية، وصولا إلى الحركات الإسلامية المناضلة، أو الحركات الإصلاحية، بل وحتى العلمانية، (كلها) ليست سوى قراءات خاصة للقرآن والسنة. ومن بين هذه القراءات المدانة بشدة تلك التي تُبرِّر العدوانية المتأصلة في الطبيعة البشرية، وتمنحها مشروعية دينية، من خلال رفض التعددية والحق في الاختلاف. ومن ثمة، يكمن الحل في تجاوز التسامح، بما هو العتبة الدنيا للقبول المتبادل للآخر إن كنا نريد العيش تحت سقف واحد، نحو الاحترام المتبادل المبني على حق الغير في الاختلاف، مع مراعاة قناعاتهم الذاتية. فإذا كان التسامح يرتبط بالسخاء والكرم والعطف [على الآخر]، فإن الاحترام فرض عين يُلزمني [أمام الجميع]. فالآخر يجب أن يتمتع بنفس حقوقي؛ ذلك أنه يمكنني أن أكون مكانه والعكس صحيح. ولا مِراء في أن التسامح في العصر الوسيط شكَّل خطوة إلى الأمام، لكنه غير كاف في القرن العشرين [وما بعده بالتأكيد]، وعلينا لزاما أن ننتقل إلى مرحلة أخرى متقدمة. وهذا يعني من الناحية العملية أن نجد فضاء ثقافيا يقطع مع العنف والإرهاب الفكري، ويتيح تطويرا لقراءة النص ـــ وهذا ما يسميه رجال الشريعة الاجتهاد ـــ بشكل يتوافق وتطور المجتمع والحياة بصفة عامة.

وما دمنا نتحدث بشكل نظري، فكل النَّاس تقريبا يجمعون على هذا الأمر، ولكن ما إن يَرْكن كل واحد إلى إسلامه ــ أي إلى قناعاته الشخصية وخطاطاته الذهنية ــ تبدأ المشاكل. وبين طرفي المعادلة: التوتاليتارية [الأنظمة الشمولية] والفوضى، من الصعوبة بمكان إيجاد حل وسط. لذلك، حَرِيٌّ بكل

ثقافة الاعتراف.

باسم إيمانه، يختار المسلم بإرادته بكل حرية وسعادة أن يمتثل للحلال والحرام الواردين في كتاب الله وفي السنة الصحيحة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. ويُعتبر اليهود من بين أهل الكتاب الأكثر تشبهاً بنا؛ إذ لديهم تجربة طويلة بخصوص العلاقة مع الكتاب الذي أنزله الله فينا من أجل استخلاص الدروس والعبر.

سياسة بالمعنى الحقيقي للكلمة أن تقوم أساساً على البحث عن هذا الطريق المعتدل الذي يضمن للمجتمع حدا من التوافق في ظل الحرية، وفي إطار القوانين التي تحكمها وتنأى بها عن نير الطغيان أو عن قانون الغاب. ولقد حاولت الأمة المعتدلة (الوسطية) جاهدة أن تجد الحل في الإجماع بوصفه منزلة وسطى تأخذ بعين الاعتبار مواضع متقاسمة [ومتفقاً عليها] بين غالبية المجتهدين الأكفاء، المنشغلين بالبحث عن حلول لمشاكل المجتمع الذي يعيشون فيه ويصغون لنبضه. وقديما، أدى الإجماع وظيفته بشكل جيد، ومَكَّن من تجنيب الأمة الوسطية الفتنة التي تنبعث عندما يستكين كل واحد إلى إسلامه الخاص. وقد استمر الإجماع في القيام بدوره طالما كان مرتبطاً بالحياة المعيشة، مُمَثِّلا بشكل فعلي الرأي العام الذي أثمرته تعددية في الآراء تصل أحيانا حد المواجهة؛ وذلك بالنظر إلى أن الإسلام لا يمتلك «كرسياً رسولياً» معصوماً [كما يدعون] على غرار الكنيسة الكاثوليكية. وتبعا لذلك، لا يمتلك أي شخص الحق في الكلام باسم الإسلام، مدعياً ضمنياً العصمة، كما لو أنه الوحيد الذي فهم النص فهماً سليماً. قال مالك: «كل يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر» (4)؛ يعني الرسول صلى الله عليه وسلم. فإجماع القدماء كان مقبولاً مادام متناغماً مع الظروف التي أفرزته، بَيْد أنه عندما يتحول إلى نظرية لاهوتية ترفض رفضاً قاطعاً إعادة النظر [في قضية ما]، وأن القاعدة الاجتماعية التي يُنبني عليها تتقلص، يتحول إلى توتاليتارية من أسوأ ما يكون.

نعيش اليوم أزمة اجتهاد وإجماع. وعندما نكون في أزمة، يستدعي كل واحد إسلامه الخاص. بل إن البعض اختاروا أُمراء، وكونوا جماعات إرهابية لفرض قناعاتهم [بالقوة]. وما يزيد الوضعية تأزماً، أن وتيرة تقدم المجتمعات الإسلامية مُتباينة، وتعيش في حقبات مختلفة: بعضها اتجهت نحو الغرب وتهتم بحقوق الإنسان، وأخرى لا تزال تستعيد الحقبة الذهبية للمسلمين ـــ حقبة الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم؛ فأين الحل؟ لقد أنشأنا في تونس مركزا للدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية (CERES)؛ وهذا أمر جدير بالتنويه، غير أنه كان حرياً بنا أن نُنشئ أيضاً مركزاً للدراسات والأبحاث الدينية. فهناك طاقات هائلة غير موظفة في هذا المجال، وإذا وجدت نفسها تشتغل في إطار مُؤَسسي، فهذا سيُجنبنا العديد من المشاكل. وقد قمت شخصياً بالمساهمة في إنجاز قاعدة معرفية يمكن أن تشكل بداية لإجماع جديد يتماشى وعصرنا الحالي (5).

لا يجب أن يُفهم من كلامي أنني أريد أن أفصل الله عن ملكوته كما قام بذلك المسيحيون عندما خَصُّوا القيصر بالأرض ولم يتركوا لله مكاناً عليها؛ فالفرق الأساسي بين المسيحية، التي أقيمت على

تعاليمها الحضارة الغربية، وبيننا هو أن الإسلام كل متكامل: إيمان في القلب، وممارسة بالكلام، وفعل بالأعضاء. فباسم إيمانه، يختار المسلم بإرادته بكل حرية وسعادة أن يمتثل للحلال والحرام الواردين في كتاب الله وفي السنة الصحيحة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. ويُعتبر اليهود من بين أهل الكتاب الأكثر شبها بنا؛ إذ لديهم تجربة طويلة بخصوص العلاقة مع الكتاب الذي أنزله الله فينا من أجل استخلاص الدروس والعبر. فالهلاخاه (6) (la Halakhah) تؤدي في علاقتها بالتوراة نفس الدور الذي تقوم به الشريعة مع القرآن والسنة. فهي من وضع الحاخامات الذين ينجزون عملاً متزامناً مع ما يقوم به فقهاؤنا من أجل تطبيق تعاليم الشريعة. كما نجد لديهم طوائف ومدارس دينية متباينة بشكل يفوق تلك التي وجدت داخل الإسلام.

الهوامـش:

1 - هذه ترجمة للفصل الخامس (Tolérance ou respect ?) من كتاب محمد طالبي: تأملات مسلم معاصر:
MohamedTalbi,Réflexiond'unmusulmancontemporain,(Préface:AbdouFilali-Ansary),EditionsLeFennec, (Poche Essai), Mai 2005, pp : 39 – 43.

2 - محمد طالبي أستاذ جامعي ومفكر تونسي من مواليد سنة 1921، حاصل على شهادتي التبريز في اللغة العربية، والدكتوراه في الآداب. انصبت كتاباته أساسا على العالم الإسلامي في القرون الوسطى. من بين مؤلفاته باللغة الفرنسية: دفاعا عن إسلام معاصر(Plaidoyer pour un islam moderne) ، مفكر حر في الإسلام(Penseur libre en islam) ، كونية القرآن(Universalité du Coran) ... توفي محمد طالبي في مستهل ماي 2017 عما يناهز 96 سنة.

3 – أنظر عبدو فيلالي أنصاري لكتاب تأملات مسلم معاصر، ص: 5

4 – ذَكر عدد من الأئمة كـ"مُجاهد" و"الحكم بن عُتيبة" المقولة أعلاه بألفاظ مختلفة متقاربة المعاني، غير أن نسبتها اشتهرت أساسا إلى "الإمام مالك"، لاسيما بالنسبة إلى المتأخرين. وعلى سبيل المقارنة، نورد منطوق القولة عند الإمامين المذكورين أعلاه:
"مُجاهد": "ليس أحدٌ بعد النبي صلى الله عليه وسلّم إلّا يُؤْخذ من قوله ويُترك إلّا النبي صلى اللهِ عليه وسلّم"؛
"الحكم بن عُتيبة": "ليس أحدٌ من خلق الله إلّا يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلّم".
وهذه القولة تدخل في إطار تأكيد أئمة علماء السُّنة على ضرورة اتباع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتعظيمهما، وعدم وضعهما موضع مقارنة مع أقوال العلماء؛ لذلك قال "الإمام مالك": "إنما أنا بشر أخطئ وأُصيب فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسُّنة فاتركوه".
أنظر مقالاً تفصيلياً حول الموضوع في الرابط الإلكتروني التالي (وضعه صاحبه في الموقع أدناه في أبريل 2013، وعاد المترجم إليه في 7 ماي 2017):
www.tasfiatarbia.org/vb/showthread.php?t=14411
MohamedTalbi,«Religiousliberty,amuslimperspective»,inIslamochristiana,n:11,Rome,1985,pp:-599–113."lalibertéreligieuse,droitdel'hommeouvocationdel'homme?»,InActesdelaIVèmerencontre islamo – chrétienne, Tunis, 1988, pp : 171 – 201.

6 - أي الشريعة اليهودية، وهي تتضمن مختلف عاداتهم وتقاليدهم وقوانينهم... وتعتمد على مجموعة من الكتب العبرانية، على رأسها التلمود.

- جميع الهوامش من وضع المترجم، باستثناء الهامش رقم 4؛
- ورد في النص كلام على لسان الإمام مالك، حاول المترجم أن يعود إلى نصه العربي لتجنب تعريب نص موجود في الأصل باللغة العربية؛
- الكلمات والعبارات الواردة في متن الترجمة بين معقوفين [...] هي إضافات من المترجم زيادة في الإبانة والتوضيح.

شهادة اعتراف في حق المفكر المغربي وعالم الاجتماع الأستاذ مصطفى محسن

رشيد جرموني *Jarmouni_philo@yahoo.fr*// أستاذ علم الاجتماع،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل بمكناس

يُعتبر الاستاذ مصطفى محسن، واحدا من المفكرين المغاربة، الذين اغنوا بكتاباتهم السوسيولوجية خاصة في مجالات «سوسيولوجيا التربية والتنمية والمعرفة»، وهو بذلك يعد لامعا في أعماله وبمشروعه السوسيولوجي، ولعل تخصيص ملف حول هذا المفكر، يعد مناسبة والتفاتة علمية وفكرية بالغة الأهمية، نظراً للعطاء العلمي والسوسيولوجي الذي قدمه الأستاذ مصطفى محسن طيلة أزيد من ثلاث عقود من التأليف والمساهمات القيمة في حقل السوسيولوجيا عامة وبشكل خاص في سوسيولوجيا التربية، حيث يُعد الباحث من النخبة المغربية التي ساهمت في إثراء الفكر التربوي ببلادنا، وبالوطن العربي.

لعل الاطلاع على قائمة أبحاثه ومؤلفاته، تؤكد أننا أمام مسار علمي وأكاديمي وبيداغوجي، يستحق منا كل التقدير والثناء. ومن بين اهم هذه المؤلفات نذكر الكتاب الهام « في المسألة التربوية: نحو منظور سوسيولوجي منفتح» المركز الثقافي العربي، طبعة 2002، أو «الخطاب الإصلاحي التربوي بين أسئلة الأزمة وتحديات التحول الحضاري: رؤية سوسيولوجية نقدية» المركز الثقافي العربي، طبعة 1999. وفي المجال السياسي، كتب الأستاذ مصطفى محسن أحد أهم الكتب التي تعد في نظرنا إحدى المساهمات القيمة في مجال التنظير والتبيئة لمفهوم التنمية السياسية، بل إن هذا المؤلف على الرغم من صغر حجمه، فإنه يشكل رؤية فكرية سياسية تنموية لأهم الأعطاب التي عاني منها العقل السياسي المغربي سابقا، ولازال يجر بعضا من توعكاتها، إنه المؤلف الموسوم «في التنمية السياسية: مقدمات في سوسيولوجيا الإصلاح في المغرب المعاصر» الصادر عن سلسلة دفاتر وجهة نظر، سنة 2007.

لا شك أن الاحتفاء بواحد من أبناء المغرب ومن الرعيل الثاني من السوسيولوجيين المغاربة، يُعد في نظرنا، ذا دلالات عميقة، إذ أنه احتفال واحتفاء بالفكر السوسيولوجي عموما، خصوصاً في ظرفية تعيشها مجتمعاتنا، تتميز بالتحولات السريعة والكبيرة والمفاجئة، ولهذا تتعزز الحاجة أكثر من أي وقت مضى، إلى العلوم الاجتماعية وإلى السوسيولوجيا بشكل خاص.

ومما يستحق منا التوقف في هذه المناسبة، هو طبيعة المقاربة التي تبناها الدكتور مصطفى محسن، منذ أعماله الأولى، حيث بلور نموذجاً تفسيرياً يسمه بالنقد مُتعدد الأبعاد، وهو منهج يقوم على نقد الذات واللحظة التاريخية والآخر، مما شكل براديغما، أو نموذج إرشادي مكن الباحث من تملك رؤية وخلفية تحلل مجموع الإشكالات التي كانت تعانيها مجتمعاتنا أو لازالت تعانيها، سواء في القضايا الاجتماعية، أو مما يحب ان يسميها الباحث: المسألة الاجتماعية، أو في تفرعاتها، كالمسألة الشبابية،

أو المسألة التربوية، أو المسألة السياسية، أو بشكل أكثر تعبيراً بالمسألة التنموية.

إذا كان المفكر والسوسيولوجي الراحل، عبد الكبير الخطيبي، قد انتهج «النقد المزدوج» فإن عالمنا الأستاذ مصطفى محسن، اختار «النقد المتعدد الأبعاد» والذي جعله مشروعاً فكرياً مؤطراً لكل أعماله، بما يمثله من اختيار ابيستيمولوجي منفتح قادر على التفاعل مع الآخر ومع اللحظة التاريخية ومع الذات، وأيضا قائم على التجدد والتطور والإغناء والتحاور، سواء على المستوى المحلي أو الكوني.

لإبراز، بعض من معالم هذا المنهج، يمكن الإشارة إلى مجموعة من مؤلفات الباحث في تخصص سوسيولوجيا التربية، حيث منذ أعماله الأولى، «المسألة التربوية» (الطبعة الأولى، 1990) انتقد التعامل مع القضية التعليمية بنوع من الاختزالية، أو باعتبارها أزمة قطاعية، أو من خلال نقده للتعامل التبعي الإتباعي، سواء في استلهام مفاهيم أو رؤى أو مناهج أو أطر تحليلية، ومحاولها تلفيقها وإلصاقها بالواقع المغربي. (فعلى سبيل المثال، سبق للأستاذ مصطفى محسن، أن استهجن العمى البيداغوجي الذي أصاب العقل التربوي المغربي، عندما بدأ يسوق لمفاهيم وطرق بيداغوجية ومنهجيات غريبة عن مجتمعنا وعن سياقنا السوسيوثقافي). أو من خلال نقده لكل خطاب أو دعوة لحداثة ولتنمية مستوردة، فوفق التصور النقدي الذي يتبناه الباحث، فإن الدعوة إلى تبني تنمية أو حداثة مستوردة، إنما هو عمى فكري، يمكن أن يهدم أسس التنمية أكثر مما يصلح، فالتنمية والتحديث عمل مؤصل ومتواصل ومطابق لخصوصيات المجتمع، سواء منها الدينية او الثقافية أو السوسيوتاريخية، وأيضاً لعمق البلد الخضاري، دونما تغافل عن الانفتاح العقلاني على مكتسبات الحضارة الإنسانية الكونية.

ولعل هذه الفكرة بكل قوتها وزغمها تشكل في نظرنا، تصوراً ناضجا لمفكرنا، الذي لم تستهويه الخطابات الحداثوية والمغرقة في التقليدانية سواء للتراث أو للغرب، وبدل ذلك نادى بضرورة التفكير في مشروع مجتمعي يقوم على استحضار كل الخصوصيات والمقومات الحضارية والانفتاح المعقلن على المكتسب الإنساني، بكل ذكاء واقتدار.

لم يكن الأستاذ مصطفى محسن، ليقنع بتحليل المعضلة التربوية، دون وضعها في سياقها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي/ القيمي العام، الذي يسم المجتمع المغربي، وعبره سائر المجتمعات العربية التي تتشابه في بعض القضايا ذات القواسم المشتركة، فعلى سبيل المثال، فإن مقاربة المسألة التربوية، تطلبت من الباحث، الغوص في تحليل مجمل البنيات المحايثة والملازمة لنسقية التربية والمجتمع، وهكذا اعتبر أن من بين التوعكات التي لازمت المعضلة التربوية ببلادنا على الأقل، هو

رفع عالمنا السوسيولوجي الألمعي عقيرته، مطالبا: يا سوسيولوجي العرب هبوا لفهم ما جرى في أوطانكم، لا تكونوا مغيبين ومتغيبين ومقلدين ومغتربين؟

ثقافة الاعتراف.

الافتقار إلى مشروع مجتمعي متوافق بشأنه ويشكل رؤية ناظمة لكل مناشط المجتمع، وإذا كان الأستاذ مصطفى محسن قد تحدث عن ضرورة بلورة ميثاق وطني للتربية والتكوين قبل أن يظهر للوجود بسنوات، حيث لم يتوقف الباحث في جل أعماله إلى المطالبة بهذا الميثاق، الذي يمثل أرضية مشتركة تكون منطلقاً لمباشرة عملية الإصلاح التربوي ومن ورائه الإصلاح المجتمعي.

ورغم تثمينه لصدور الوثيقة التاريخية التي سميت بالميثاق الوطني للتربية والتكوين، ليس لأنه كان يشكل أحد الخبراء 15 الذين ساهموا بخبرتهم في إنضاج هذه الوثيقة، لكنه في الوقت نفسه اتخذ مسافة نقدية، من بعض مبادئها وتوجهاتها، حيث يتحدث الأستاذ مصطفى محسن عن الطابع التعميمي الذي صيغت به الأهداف والغايات والمرتكزات، أو في عدم وضوح موقف الميثاق من الإشكالية اللغوية (وهي بالمناسبة من بين الإشكالات التي لازالت ترهن حال ومآل الملف التعليمي برمته)، أو مشكلة التكوين المهني الذي لم تتم معالجته بكيفية أشمل وفي إطار موسع، وفي تهريبه من يد وزارة التربية الوطنية إلى يد إدارة أخرى، ودون تجسير حقيقي للروابط والصلات الضرورية والممكنة بين كل من التكوين المهني والتعليم العام.

إن هذه الامثلة التي سقنا بعضا منها، تبين أن مقاربة الأستاذ مصطفى محسن، اتسمت بطابعها النسبي والمرن، أو يمكن أن ننعته بالأنساق المرنة، التي تعامل معها الباحث، دونما انغلاق في إحدى التصورات أو المقاربات أو المفاهيم أو المنظورات بل إنه يعمل على الانتقال من مقاربة إلى أخرى ومن مفهوم إلى آخر، وبشكل خاص، عندما ينحت المفكر مفاهيمه الخاص به لفهم وشرح وتفسير مختلف الإشكالات السوسيولوجية التي تعج بها مجتمعاتنا، والتي لا تمثل المسألة التربوية إلا واحدة منها.

لم تنحصر اهتمامات، عالم الاجتماع المغربي، مصطفى محسن، عند حدود المسألة التربوية، على الرغم من أن جل كتاباته انصبت حول هذه الإشكالية، لكنه راكم عدة أبحاث ومؤلفات حول المسألة السياسية وعلاقة الدولة بالمجتمع، والجهوية والمجتمع المدني، وقضايا الشباب والاندماج المهني، وبشكل خاص الإشكاليات التنموية التي تعاني منها مجتمعاتنا، كقضايا التخلف والتبعية، وما يصاحبها من إكراهات تحديات ورهانات.

وقد لا يسعفنا المجال للحديث عن كل هذه القضايا، وطريقة معالجتها من طرف الباحث، لكن حسبي أن أشير في هذه العجالة إلى كتابه السابق الذكر «في التنمية السياسية» والذي رغم أنه صدر في سياق سوسيوتاريخي معين، خصوصاً عندما ركز على قضية تجربة التناوب التوافقي على عهد حكومة السيد عبد الرحمان اليوسفي، فإنه يظل صالحا لقراءة المشهد السياسي المغربي، في مرحلة ما قبل الربيع العربي، وما بعده، فمن بين القضايا التي ركز عليها الباحث، هي مسألة التنمية

مصطفى محسن: يُعد دور النخب الاجتماعية والسياسية حجر الزاوية في أي إصلاح أو تغيير ممكن، إذا ما هي تمثلت وظيفتها وأدوارها التي تحتم عليها اللحظات التاريخية القيام بها.

السياسية في معناها العام، والتي تشكل خلفية يمكن من خلالها فهم مختلف الأعطاب التي وسمت ولاتزال تسم الوضع السياسي ببلادنا، حيث نادى بضرورة إعادة الاعتبار للسياسة، لا كاحتراف ارتزاقي وإنما كفلسفة وفكر ومنظومة مبادئ وقيم وتقاليد واخلاقيات، ومطالبته أيضاً بضرورة استبدال المنظور التقنوي البراغماتي لتدبير شؤون المجتمع بمنظور شمولي متعدد الأبعاد. وبجانب ذلك ألح على أهمية إيلاء الاهتمام لتفعيل الوظائف التربوية والتكوينة للأحزاب والنقابات، حتى تشكل مدارس موازية للتنشئة السياسية.

ومن بين النقاط الجوهرية التي تحدث عنها الدكتور مصطفى محسن في هذا المؤلف، الذي صدر سنة 2007، أن دور النخب الاجتماعية والسياسية يُعد حجر الزاوية في أي إصلاح أو تغيير ممكن، إذا ما هي تمثلت وظيفتها وأدوارها التي تحتم عليها اللحظات التاريخية القيام بها، ومن بين هذه المهام الوعي بأن مصالحها ومواقعها الخاصة لا يمكن أن تستمر ضمن شروط التسلطية والفساد وثقافة الريع والزبونية واللإستحقاق وتزوير إرادة الناخبين وغيرها من الممارسات البائدة التي تعرقل كل تنمية ونهضة حقيقية. ولهذا طالب الأستاذ مصطفى محسن النخبة الحاكمة إلى الانضمام الواعي لركب التحول، ومعانقة هموم المواطنين وحسن الانصات إلى معاناتهم وإلى تمثل دور الفاعل العضوي الذي يعيش قضايا وطنه ويقدم الاجابات التاريخية التي تحتاجها اللحظة التاريخية، وإلا فإن التعثر وعدم الاستجابة قد يدفع البلد إلى المجهول. (وكأن الأستاذ مصطفى محسن تنبأ بحسه السوسيولوجي وبنظرته الثاقبة لتحولات «الربيع العربي» وما وقع في العديد من الدول التي اندلعت في ثورات أطاحت بأنظمة عمرت لسنين من الزمن).

لا يمكن الحديث عن الربيع العربي، دونما الانتباه إلى البيان التاريخي الذي أصدره الدكتور مصطفى محسن، والذي ليس بياناً سياسياً أو نقابياً أو جمعوياً، فالأستاذ مصطفى ليس له انتماء سياسي أو جمعوي أو نقابي أو حركي معين، اللهم انتماؤه للوطن لبلده المغرب، وللوطن العربي وللأمة الإسلامية ، لكنه بيان للسوسيولوجين العرب، حتى ينهضوا لبحث مفاعيل الثورة وتقديم التفسيرات والرؤى والمنظورات السوسيولوجية لفهم ما جرى، أفليست السوسيولوجيا أيقونة العلوم الانسانية والاجتماعية، وبالتالي فهي الأقدر على رفع منسوب الوعي بالقضايا والمعضلات والتحولات التي تجتاحنا من كل جانب؟

إلا أنه رغم هذا الإعلان، فإن العلوم الاجتماعية وبشكل خاص السوسيولوجيا العربية، أصابتها التوعكلات التفسيرية وانتهى بها المطاف إلى نوع من السوسيولوجيا المعارة لمراكز الأبحاث الأجنبية التي أصبحت تطلب الخبرة والأرقام الكمية الصلبة والمؤشرات الصماء، دونما إحساس بالتحولات العميقة التي تغلي من تحتنا، ولهذا رفع عالمنا السوسيولوجي الألمعي عقيرته، مطالبا: يا سوسيولوجي العرب هبوا لفهم ما جرى في أوطانكم، لا تكونوا مغيبين ومتغيبين ومقلدين ومغتربين؟

إنها صيحة ستطل شاهدة على عبقرية هذا المفكر الكبير الذي لم يأخذ حقه في زمن اللاعتراف، لكن شاءت الأقدار أن يكون التكريم من طرف «مجلة أفكار»، فهنيئا لنا بالمفكر والمربي والإنسان والمثقف الملتزم، وكل تكريم لكم أستاذي وأنتم في صحة جيدة وتألق دائم.

a f k a r

الملف

في معركة قراءة عبد الله العروي

يحيى بن الوليد *yahyaibneloualid@yahoo.fr*// باحث وناقد

عبد الله العروي أحد أبرز المفكرين العرب المعاصرين ضمن ما يصطلح عليه بـ«الجيل الثالث» الذي تلا الجيل الثاني الذي واصل خلال النصف الأوّل من القرن العشرين تطوير أفكار رواد القرن التاسع عشر. ومصدر مكانة العروي هاته طريقته التحليلية النقدية الصارمة والجادّة التي تطبع تعامله مع العديد من القضايا الملحّة في الفكر العربي المعاصر، وذلك بالاستناد إلى منظور المؤرِّخ الذي يلازمه في جبهاته المتعددة. المؤرخ المشدود، على أرض التاريخ ذاته، إلى تشخيص إخفاقات الماضي وتعثرات الحاضر «دون تسامح أو تشفّ». والمؤرخ المتحيّز لـ«الحداثة» تحيّزاً صريحاً... والمضاد لـ«التقليد» بالصراحة ذاتها؛ لأن «التعايش بين التقليد والحداثة غير ممكن» تبعا لعنوان حوار شهير معه.

ويكتب عبد الله العروي في مجالات متعدّدة بدءًا من مجاله الأثير المتمثل بالتاريخ الذي ألّف فيه أهمّ دراساته «مجمل تاريخ المغرب» (1970) و«الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية في المغرب 1830 ــ 1912» (1977) و«مقاربات تاريخية» (1992)... ومجال «النقد الفكري» الذي استهلّه بكتابه المثير «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» (باريس 1967) و«العرب والفكر التاريخي» (1973) و«أزمة المثقفين العرب» (1974) و«ثقافتنا في ضوء التاريخ» (1983) و«الإسلام والحداثة» (1987) و«النزعة الإسلامية، الحداثة والليبرالية» (1997) و«الإسلام والتاريخ» (1999) و«عوائق التحديث» (2006).... ومجال «النقد المفاهيمي» بدءا من «مفهوم الإيديولوجيا» (1980) إلى «مفهوم العقل» (1996) مرورا بـ«مفهوم الحرية» (1981) و«مفهوم الدولة» (1981) و«مفهوم التاريخ» (1992). هذا بالإضافة إلى مجال «التخييل الروائي» الذي أبدع فيه «الغربة» (1972) و«اليتيم» (1978) و«الفريق» (1986) و«أوراق» (1989) و«غيلة» (1998) و«الآفة» (2006). وهذه الأعمال الروائية لا تخلو من «نسق» شأن أعمال العروي التحليلية كلها. وكذلك عمله المسرحي المبكّر (والمهجَّن) «رجل الذكرى» الذي كتب في الأصل بالفرنسية قبل تعريبه ونشره في مجلة «أقلام» (المغربية) في عددها الأول (1964). وهو العمل الذي لا يخلو من صلات بالأعمال التي تلته.

كما أنه لا ينبغي التغافل عن بعض كتابات العروي التي تأخذ صبغة الشهادة والمذكرات كما في رباعية «خواطر الصباح» (2001/ 2003/ 2005/ 2015) و«المغرب والحسن الثاني» (2005)، وهي كتب لا تخلو من «مادة فكرية» ثرية شأنها في ذلك شأن كتابيه «السنة والإصلاح» (2008) و«من ديوان السياسة» (2009) اللذين كشفا عن شكل مغاير («استقطار التحليل») في دراسة موضوعين أو بالأحرى لـغُـمْـين متمثّلين في الدين والسياسة. ولا يمكن التغافل عن الأشكال الأخيرة في سياق مقاربة مشروع عبد الله العروي الفكري. وقد أطّرها البعض، بعد أن استخلص ما استخلصه من «نفس سير ذاتي» و«نمط كتابة شذري» فيها، ضمن ما اصطلح عليه الناقد الأكاديمي الأمريكي والمفكر

الفلسطيني إدوارد سعيد بـ»الأسلوب المتأخّر» (Late Style) في دراسة/ كتاب له حول موسيقيين وكتّاب وفلاسفة... في أعمالهم الأخيرة التي تسير «عكس التيار».

وارتباطاً بكتب العروي الأخيرة فلا بد من التذكير بكتابين صغيرين أخيرين له: أوّلهما موسوم بـ»الوطنية المغربية» (بالفرنسية، 2016). وينطلق فيه من حوارين مع شخصيتين بارزتين في الحركة الوطنية: الشخصية الأولى هي عبد الرحيم بوعبيد والشخصية الثانية هي علال الفاسي، من خلال طرح أسئلة دقيقة جداً معدّة سلفا ومفكّر فيها. ويردف الحوار بتقرير لمحمد الحجوي (عضو المخزن التقليدي كما ينعته)، وبعرضين: الأول للسوسيولوجي روبير مونتاني (R. Montagne) والثاني للمستشرق ليفي بروفنسال (L. Provençal). أما الكتاب الثاني فمكتوب بالعربية، وموسوم بـ»استبانة» (2016) وهو امتداد للكتاب الأول من حيث «المخطّط العام» مع فارق أن العروي يجيب فيه نفسَه من خلال مجموعة من الأسئلة الدقيقة أيضاً (111 سؤالا) حول قضايا تاريخية وفكرية وسياسية مثل الحركة الوطنية ومفهوم الوطنية والاستقلال... إلخ. وهو يطرح هذه الأسئلة على نفسه، ويجيب عنها مبرزاً رأيه وموقفه.

وموازاة مع الشكل الأخير هناك جبهة الترجمة التي أقدم عليها العروي في إصدارته الأخيرة في سياق ميله إلى مطالعة كبار الفلاسفة ومنظرّي السياسة. ولهذا الاهتمام، كما يشرح في حوار معه، «علاقة بالوضع الراهن، العربي والدولي، الذي يطرح علينا جميعا سؤالا محيّرا، كان يبدو إلى عهد قريب متجاوزا». ويعني بالسؤال «مسألة الديمقراطية التيوقراطية، أو بالتعبير الإسلامي: الدولة الشرعية العادلة». ويضيف: «أقدمت على تعريب «عقيدة روسو» لكي تكون مدخلا لإرساء قواعد فلسفة الدين عندنا، وحتى لا نظل حبيسي فتوى ابن رشد في الموضوع. كما عربت تأملات مونتسكيو في تاريخ الرومان» لكي يتشجّع أحدنا ويتأمل جدياً تاريخ العرب، بعيدا عن الأحكام المتداولة بيننا، وحتى لا نبقى نردّد دون تمييز أقوال ابن خلدون» («النغمة المواكبة ـ قراءات في أعمال عبد الله العروي» (جماعي)، 2015، ص11، ص13).

وفي الحق لم نكن نسعى، من قبل، إلى جرد عناوين عبد الله العروي التي تتجاوز ما سلف ذكره، بل إن سعيًا من هذا النوع في حاجة إلى «عمل بيبليوغرافي مستقل»؛ وهو ما سعى إليه محمد معن في كتابه «عبد الله العروي ـ ببليوغرافيا بأعماله وما كتب عنه في المصادر الغربية والعربية والمغربية 1964 ـ 2011» (2012) (306 صفحة).

إن ما يهمنا هو التأكيد على جبهات العروي المتعددة، مما يكسب خطابه تنوّعا وثراءً ملحوظين؛ غير

إن عمل «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» تعييناً من الأعمال التي لا تكتفي بـ»التعبير عن المرحلة» فقط؛ إضافة إلى أنها ليست من النوع الذي يظهر في سياق ويرحل برحيل السياق نفسه أو حتى قبل رحيله. وهو ما ينطبق، من وجهة نظرنا، على أغلب أعمال العروي.

أن ذلك لا ينفي إمكانية الحديث عن نوع من «الوحدة السياقية الكبرى» التي تستوعب جميع هذه الجبهات، وهي، في النظر الأخير، وحدة «خطاب المؤرخ» بمعناه الأوسع والأعم، وليس بمعناه الأخباري أو الكمي. فـ«المرجع الأوّل والأساسي لفكره النقدي هو اختصاصه في دراسة التاريخ، فهو مؤرخ قبل كل شيء» كما لخّص الباحث التونسي توفيق بن عامر (الكتاب الجماعي، ص231). ولعل هذا ما نعبِّر عنه بـ«عمل المؤرخ». المؤرخ المشدود إلى «راية التاريخانية» (Historicisme) التي انتصر لها عبد الله العروي، في العديد من كتبه، ومن موقع التحليل التاريخي والفكري الصارم، باعتبارها نقيضاً لـ«التقليدانية» (Traditionalisme). و«التاريخانية» المعزَّزة بتأصيل وتأسيس لمفاهيم كبرى (التاريخ والإيديولوجيا والدولة والعقل والتعريب واللغة...) مندغمة في آلة التحليل الصارمة. ولئن كانت هذه المفاهيم غير «خيطية» فإنها لا تخلو من نتائج مجزوءة وصادمة في الأغلب الأعم.

أجل إن تعبير «عمل المؤرخ» وارد عند العروي؛ وهذا العمل بدوره لا يخلو من تعقيد على صعيد المفهوم. ويشير إليه العروي في كتابه الهام «مفهوم التاريخ» في أكثر من موضع، وكما يشير إليه في كتب أخرى. وقد بدا لنا أن نستقرّ على هذا التعبير بعد تأمل في تعبير لإدوارد سعيد حول «عمل الناقد». وهو العمل الذي يمكّن الناقد، كما يقول إدوارد سعيد في كتابه «العالم والنص والناقد»، من الكشف عن صوت الثقافة في الأدب وعن صور المثقف ذاته في «عمل الناقد»... أي ذلك الناقد الذي يمثّل طريقاً ثالثاً ما بين الخطاب الإيديولوجي والتخصّص الأكاديمي (ترجمة: عبد الكريم محفوض، ص33). وطريق من هذا النوع يحرّرنا ممّن ينعتهم إدوارد سعيد بـ«النقاد العقائديين» الموجودين في العالم العربي والهند (الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، ص514). وقبل ذلك فهذا العمل هو ما يحرّر الناقد من التخصّص. وكثيراً ما حذر العروي، بدوره، من مخاطر «التخصّص المفرط».

والعروي شديد التركيز على المؤرخ. يقول في «مفهوم التاريخ»:«موضوع كتابنا هو المؤرخ لا التاريخ، التاريخ كصناعة لا التاريخ كمجموع حوادث الماضي» (ص17). ويضيف: «لا يمكن تقديم التاريخ على المؤرخ فهما متلازمان ولذلك نتكلم عن عهد لا تاريخي أو قبل تاريخي، عن عهد لم يكن فيه لا مؤرخ ولا تاريخ» (ص33). كما يوظف لفظا آخر هو «صناعة المؤرخ». وربما بدا لنا تعبير «منحى المؤرخ» أقرب إلى ما نسعى إلى دراسته. ويشرح العروي الفكرة قائلاً: «اخترنا كلمة منحى لنتخلص من قضايا الموضوع والمنهج والأسلوب، إذ لا أحد من هذه المفاهيم يكفي ليحدّد بالفعل خصوصية تجربة المؤرخ. نعني بالمنحى الذهنية، الوجهة الفكرية، المنطق المبطّن»(ص47). ويضيف: «وهذه الصفة الشمولية لوجهة الفكر هي ما نعني بالمنحى»(ص48). ويضيف أيضا: «عندما نتكلم على التاريخ

الثقافة، في تحليل العروي، «تظل هي الأساس»، و«الحل في إبدال ثقافة بأخرى» (حتى وإن كان قد قال ذلك في أثناء الحديث عن التعليم بالمغرب)؛ لكن على أساس من التاريخ الذي لا يمكن للمشاكل أن تحلّ من خارج أرضه كما يتصوّر.

كمنحى بين مناحي الفكر، كمسلك بين مسالك المعرفة، فإننا نعني شأناً غير التاريخ بمعنى المحيط العام الذي تسبح فيه كل الفعاليات البشرية»(ص28). وفي هذا الاتجاه تصبّ التاريخانية. وصفوة القول، في نقطة «عمل المؤرخ»، إن هذا العمل لا يحصر دور المؤرخ في قراءة الوثيقة، أو اختلاق الوثائق، ولا في تسمية الحدث والأحداث.

على مستوى آخر يجزّئ العروي أعماله إلى أربعة محاور، كل محور مرتبط بأحد هذه الفصول (كما يسمّيها): الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التأصيل، التعريف («هكذا تكلم العروي»، ص16). والغاية من ذلك هي أن يخلص إلى انكباب جلّ الباحثين على الجزء الأول فقط، ظناً منهم أن الباقي كله شرح وتوظيف لما جاء فيه. ويقدّر العروي أن مسألة نقد الإيديولوجيا تمثل 90 في المائة مما كتب عن أعماله (ص18).

وكان لهذا الميل إلى العروي/ المنظّر (للإيديولوجيا) على حساب العروي/ المؤرخ نتائجه السلبية على مستوى قراءة مشروع الرجل. وهذا بالإضافة إلى ما اعتور الاهتمام المحدود بالبحث التاريخي من ملاحظات يلخّصها عبد الأحد السبتي، في كتابه «الذاكرة والتاريخ ــ أوراش في تاريخ المغرب»، قائلاً: «فإذا كانت الكتابات الريادية لعبد الله العروي قد أثرت في أوساط الفلاسفة والعلوم الاجتماعية والدراسات الأدبية، فإن جل المؤرخين لم يتنبهوا في أعمال هذا المؤلف إلا إلى مجهود التركيب وفكرة تخليص التاريخ من النظرة الاستعمارية، ولم يهتموا بأسلوبه في التعامل مع التاريخ باعتباره إسطوغرافيا بالأساس» (ص148). وهذه المسألة تنطبق على مؤرخين عرب أو بالأحرى مغاربيين مشهود لهم بأبحاثهم التاريخية الرصينة. وبإمكاننا الاستدلال، هنا، على سبيل التمثيل الدال ذاته، بالمؤرخ التونسي هشام جعيط؛ وكما قيل «ليس لدى المؤرخ من يجادله».

وبالنظر إلى عمق «تفكير» العروي، وتفرّده، وبالنظر إلى حضوره النقدي، المتجدّد، والمتواصل داخل الفكر العربي، كان من الطبيعي أن يحظى بسيل من القراءات المتفاوتة نتيجة تفاوت مرجعيات أصحابها. وجميع أعمال العروي تحفّز على التفكير، بل تطمئن على التأكيد على جدوى الفكر (النقدي) وخاصّة في مثل هذا الزمن الذي صارت فيه العديد من الأعمال الفكرية مجرد «توليف» (Bricolage) مثلما صار فيه المثقف مجرد خبير أو محترف. غير أن «الردّ» على الفكر النقدي، كما في حال العروي، لا يمكن لدلالاته أن تتضح من خارج دوائر الفكر القرائي؛ ذلك الفكر الذي يقوم بدوره على مقولات نظرية ومستندات تصوّرية.

إن عمل «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» تعييناً ــ وهو العمل الذي كان في أساس انتشار اسم العروي وتداوله في العالم العربي على نطاق واسع، بالرغم مما اعتور ترجمته من «أخطاء» (بتعبير العروي نفسه) ــ من الأعمال التي لا تكتفي بـ«التعبير عن المرحلة» فقط؛ إضافة إلى أنها ليست من النوع الذي يظهر في سياق ويرحل برحيل السياق نفسه أو حتى قبل رحيله. وهو ما ينطبق، من وجهة نظرنا، على أغلب أعمال العروي، فنحن أمام مشروع فكري تزداد أهميته بالنظر للخرائب المتزايدة في العالم العربي كله، تاريخاً ومجتمعاً وسياسة.

وقد بدا لنا أن مرتكز «التحليل الثقافي» في أساس امتداد فكر الرجل أو في أساس «القيمة الفكرية

إن تعبير «عمل المؤرخ» وارد عند العروي؛ وهذا العمل بدوره لا يخلو من تعقيد على صعيد المفهوم. ويشير إليه العروي في كتابه الهام «مفهوم التاريخ» في أكثر من موضع، وكما يشير إليه في كتب أخرى. وقد بدا لنا أن نستقرّ على هذا التعبير بعد تأمل في تعبير لإدوارد سعيد حول «عمل الناقد».

الجذرية المتجدّدة» التي تنطق بها أعماله في أثناء تعاطيها لمواضيعها. وإن كان تصوّره للثقافة، الذي حرَص على بلورته على مدار يقرب من خمسة عقود، لا يخلو من تبدّل لا يمس الثابت ذاته بقدر ما يستدرج المتحوِّل إلى الثابت المتمثل بـ«راية التاريخانية»، وكان العروي نفسه قد أشار، في نص حوار معه (مجلة «زمان» «Zamane» (المغربية) (النسخة الفرنسية): العدد 18، 2012)، إلى أنه ظل يحافظ على طريقته في التفكير، لكن مع تقدير التحوّلات والتبدّلات التي عصفت بالعالم كله.

فالثقافة، في تحليل العروي، «تظل هي الأساس»، و«الحل في إبدال ثقافة بأخرى» (حتى وإن كان قد قال ذلك في أثناء الحديث عن التعليم بالمغرب)؛ لكن على أساس من التاريخ الذي لا يمكن للمشاكل أن تحلّ من خارج أرضه كما يتصوّر. هذا بالإضافة إلى أن «إدراك التأخّر هو إمساك بمنحى التاريخ». والعروي - كما ألمحنا من قبل - ليس من الصنف الذي يأخذ الثقافة بمعناها الفضفاض والموسّع، ذلك المعنى الذي يصل ما بين أشكال «التمثيل» المتباعدة. و«يكمن الخطر في أنه كلما اتسع مفهوم الثقافة، أصبح من الصعب معرفة كيف ندافع عنها» كما قال الروائي الكولومبي الأبرز والأشهر غابريال غارسيا ماركيز. وعندما نشير إلى التحليل الثقافي، هنا، فإننا لا نقصد إلى أن نخلط بينه وبين «النقد الثقافي» الذي هو ــ من خارج كونه آخر صرعة ـــ خليطُ مناهجَ وتصوراتٍ لا تستجيب لمنهجية العروي الصارمة.

يقول العروي في كتابه «ثقافتنا في ضوء التاريخ»: «يجمع الناس على أن عمل المؤرخ ليس عمل الأخباري أو الموثق. ينتظر الناس من المؤرخ شيئا آخر غير التحقيق والتلخيص والترتيب. ما هو هذا الشيء؟» (ص27). لعل هذا «الشيء» هو ما نطمح إلى البحث فيه... مع التأكيد على أن الاشتغال بمشروع عبد الله العروي صعب جداً بالنظر لمرجعية صاحبه القائمة على استيعاب الفكر الأوروبي والفكر العربي معاً وبشقّيهما القديم والمعاصر. وهذا ما نعبّر عنه بـ«معركة قراءة مشروع العروي». وقد تتضاعف دلالة هذه المعركة إذا ما ذكّرنا بطبيعة الاعتراض على العروي، ذلك أن الرجُل هو أوّل من يواجهنا بهذا الاعتراض أو على الأقل يشير إليه أو يوحي به. وهذا ما يلفتنا إليه هشام جعيط في كتابه «أوروبا والإسلام» وعلى وجه التحديد في أثناء محاورة كتاب العروي حول «أزمة المثقفين العرب».

قراءة في كتاب مفهوم الدولة* لعبد الله العــروي

العلوي رشيد *elalaouirachid14@gmail.com*// باحث متخصص في الفلسفة، الدار البيضاء

1 - الكتاب شكلاً:

اعتمدنا في هذا الموضوع على الطبعة الثامنة من كتاب عبد الله العروي: «مفهوم الدولة»، الصادر عن المركز الثقافي العربي، بالدار البيضاء، سنة 2006. يقع الكتاب في 184 صفحة ويعالج مفهوم الدولة وما يطرحه من مشكلات نظرية على المستوى القانوني والفلسفي والاجتماعي والتاريخي، حيث يخصص الفصول الثلاثة الأولى لبحث هذا المستوى والفصول المتبقية لبحث مفهوم الدولة في الوطن العربي بإبراز جوهر النظرية التقليدية للدولة في هذه الرقعة الجغرافية، وجوهر الدولة العربية القائمة وأوجه المفارقات التي يطرحها هذا النمطين من الدولة.

ويستهل العروي كتابه «مفهوم الدولة»، بالحديث عن العلاقة بين الدولة والسلطة، مع أنه ينبغي التمييز بين السلطة والدولة، فالسلطة لا تفترض بالضرورة جهازا، إنها فعل يؤطر العلاقة بين الأفراد أو بين الفرد والمؤسسات. هكذا ففي الحديث عن السلطة الثقافية أو الاجتماعية لا نتحدث بالضرورة عن دولة أو عن مؤسسة. ألم توجد في التاريخ تنظيمات ما قبل الدول؟ هذا يقودنا عمليا إلى التساؤل حول الأشكال البدائية للدولة، أي جملة المؤسسات والسلط السائدة قبل ظهور الدولة.

في الفكر السياسي عامة يُعتبر ظهور الدولة ـ المدينة (1) الشكل الأولي لظهور الدولة. لكن قبل هذا الحدث أليست هناك دولة أو أشكال ما قبل الدولة؟

«تواجهنا الدولة أول ما توجهنا كأدلوجة، أي كفكرة مسبقة، كمعطى بديهي، يطلب منا أن نقبله بدون نقاش (...) نقبل وجود دولة وضرورة الانقياد لأوامرها التي يشخصها دائما فرد غريب من: الشيخ، المعلم، الأب، ولا يجدي في شيء أن نتصور حالة سابقة لظهور الدولة».

يذهب العروي إلى أن التساؤل حول ما قبل الدول، أو «حالة سابقة لظهور الدولة» لن ينفعنا في فهم الدولة، ويماثل بين هذا وبين التساؤل حول حالة الكون قبل ظهور الإنسان، ذلك أن هذه الحالة لا تنفع في إدراك فيزيولوجية الإنسان الحالي، وأعتقد أن هذه المماثلة لا تصدق، وحتى حالة الإنسان فهي حالة

يختار العروي نموذج (الدولة الحديثة ـ الصناعية) للأسباب التالية: لأنه محور الاجتماعيات السياسية المعاصرة؛ لأنه محل الوسط؛ لأنه منطلق كثير من الدول الحالية، وهدف غالبية ما سواها؛ لأنه مشترك بكيفية ما بين المجتمعات المصنعة والأخرى التي هي على طريق التصنيع.

جدل بين الماقبل والمابعد. وإذا اعتبرنا أن حالة الكون لا تفيد فيجوز القول إن ظهور الإنسان معجزة أو شيء من هذا القبيل. وحتى الذين تصوروا حالة الدولة قبل ظهورها لطالما اعتبروا الأشكال البدائية أساسية وضرورية لتجاوز النظرة المثالية التي تعتبر نشوء الدولة في تطورها التاريخي لمن الأهمية بمكان وهذا ما سنبرزه فيما بعد. وفي مقابل هذا يفترض العروي أن الدولة «واقع مزامن للإنسان الذي نعرفه الآن، لأننا نريد أن نعرف الدولة التي يواجهها ذلك الإنسان لا غيره». وهكذا يخلص إلى أن:

- «الدولة إذن سابقة على التساؤلات حول الدولة»؛
- «أدلوجة الدولة (2) سابقة على نظرية الدولة»؛
- «أدلوجة الدولة هي وصفها على حالها وقبولها كمعطى أولي»؛
- «إن الدولة مجسدة دائما في شخص أو في أشخاص، فهي عرضة لآفاق الحياة البشرية»؛
- «الدولة حالة اجتماعية»؛
- «إن الدولة دائماً مزامنة للفرد وللمجتمع ـ الفرد، الدولة، هذه المفاهيم متداخلة بالتعريف»؛
- «كل تفكير حول الدولة يدور إذن على محاور ثلاثة: الهدف، التطور، الوظيفة».

ويميز العروي هنا بين أربعة مناهج لبحث مفهوم الدولة: القانون، التاريخ، الفلسفة، الاجتماعيات. ويعتبر أن التداخل قائم بين هذه الميادين التي تدرس الدولة:

- السؤال عن تطور الدولة، سؤال تاريخي، للمؤرخين.
- السؤال عن وظيفة الدولة سؤال الاجتماعيات، لعالم الاجتماع.
- السؤال حول هدف الدولة سؤال الفلسفة، للفيلسوف.

ويخلص في المقدمة إلى أنه لا يمكن «للفيلسوف أن يكون تطورياً ولا لعالم الاجتماع أن يكون استنباطيا ولا للمؤرخ أن يكون افتراضيا. لكل سؤال منهج ولكل منهج سؤال» (8). إنها تمايزات حقيقية، فلكل ميدان مجاله الخاص، لكن ألا يفترض بنا القول بجدلية في هذه الميادين وعلى الرغم من التمايزات؟

وسيعمل في الفصل الأول: «نظرية الدولة الإيجابية» على إبراز نظرية الدولة كأدلوجة أولا وينتقل إلى الحديث عن النظرية النقدية للدولة في الفلسفة الحديثة خاصة لدى هيجل وماركس، ويناقش هذه الرؤى بالعودة إلى فلسفة الأنوار واريك فايل وانجلس... وسيقف على الأجوبة التي قدمها الفلاسفة والمفكرون والباحثون على سؤال ما هي الدولة؟.

السؤال حول ماهية الدولة، هو سؤال حول هدفها. فوضع الدولة خارجها يهدف إلى وضع نظرية في الدولة، في حين أن التفكير في مشاكل الدولة لا يهدف إلى التنظير: «إن التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثان. ما أكثر من فكر، وما أقل من نظر، في الموضوع» (11).

سيعرض لمقالتين «كان لهما تأثير واسع في مجرى التاريخ البشري»، ويتعلق الأمر بـ: المقالة الأولى: (ص 12 – 13) والتي تقرر أن «الغاية المقدرة للبشر ليست من عالم المرئيات وأن الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يجتازها المرء ليعرف قيمته وما يستحق من جزاء في حياة أخرى محجوبة عنه الآن وغير متناهية. توجه الدعوة إلى الوجدان الفردي لكي ينفصل عن الحياة الدنيا الخادعة العابرة ويتهيأ للحياة الآخرة، حياة السعادة الأبدية». وفيها يظهر تمفصل بين الهدف والمخاطب، فالمخاطب يتقيد بالغاية التي هي «السعادة الأبدية

في عالم غيبي»، وبهذا فالدولة كتنظيم هو تنظيم عابر. «الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية»، لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها. إنها بهذا موضوعة في خدمة الفرد لكي يحقق هو غايته، ولذلك ينظر إلى الدولة على أنها شرعية لتحقيق غايات الفرد. وإذا وقفت في وجه غايات الفرد تصبح لا شرعية. ومن الواضح أن هذه المقالة «لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة بالدولة». ذلك أن هذه المقالة اتخذت أشكالاً عدة من الرواقيين إلى أنصار القانون الطبيعي من أوغسطين إلى فقهاء الإسلام» (13).

المقالة الثانية: (15-14) و «تقرر أن غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة»، وأن الدولة « ظاهـرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي (...) إن الـدولة الطبيعية تخـدم المجتمـع بقـدر ما يخـدم المجتمع الفرد العاقل».

والمطلوب من الدولة ـ حسب هذه المقالة ـ هو الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج، أي ردع العنف اللامعقول. ويقر أن الفلسفة العقلانية تهتم فقط بقضايا الدولة الخاضعة لقوانين الطبيعة التي هي قوانين العقل. ويمثلها: السوفسطائيون، الطبيعيون الرومانيون، وبعض فلاسفة الإسلام كإخوان الصفا وفلاسفة القرن الثامن عشر وليبراليو القرن 19. ويعتقد العروي أن هاتين المقالتين متعارضتان تمام التعارض وتتصارعان في:

- الفلسفة اليونانية
- داخل الفكر الإسلامي
- في الفلسفة الغربية الحديثة.

وعلى الرغم من تعارضهما الظاهري، فإنهما متفقتان في الإشكالية: كلتاهما تقر بالتناقض بين الفرد والمجتمع من جهة، وبين الدولة من جهة أخرى.

في المقالتين تتعارض الدولة الفاسدة مع وجدان الفرد والدولة الصالحة في خدمة الفرد.

يستشهد العروي بإرنست كاسيرر في كتابه: «أسطورة الدولة» الذي ينطلق فيه من التمييز بين التفكير الأسطوري والتفكير العقلي (المنطقي) والتفكير بالمنطق يقتضي النظر إلى الفرد باعتباره حراً والنظر إلى الدولة ككيان اصطناعي أبدعه الفرد ليبقى دائما في خدمته. والفلسفة الحقيقية تبحث في الدولة العقلية، ويعتبر أن هذا الموقف منطقي تماماً: «إذا انطلقنا من وجدان وأخلاق الفرد، لا نستطيع بحال أن ندرك موضوعية الدولة»، وهذا يعني أن للدولة وجود موضوعي، مما يتماثل مع قول وتصور هيجل. فالدولة «واقع أولي مزامن لكل ظاهرة إنسانية».

الأرضية الواقعية لكل بحث علمي هو أن ينظر إلى الدولة كظاهرة اجتماعية أساسية دون غيرها. ويورد العروي ما يلي: «لنضمن لكلمة دولة معنى السلطة العامة، سنرى تواً أنها متلازمة مع المجتمع وحتى مع الفرد». ويعاب عليه أنه لم يفصل في هذه المسألة، لأن السلطة العامة نابعة من قلب المجتمع وبذلك لن تكون الدولة جهازاً فوقياً، ويعرج على موقف أفلاطون من الدولة الذي يمكن تلخيصه في كون أفلاطون يسعى إلى مدينة فاضلة يكون على رأسها فيلسوف حكيم كنقيض للدولة الأثينية التي وضعت حداً لحياة أستاذه. والسبب في تصوره للدولة هو تمثله للتناقض بين الفضيلة والرذيلة، الخير والشر، العقل والجسم، الشهوة والتعقل، المصلحة والقيمة...

يقف العروي بتفصيل على موقف هيجل من الدولة ومعالجته لهذه المسألة فلماذا هيجل؟ لأنه يلخص أقوال أفلاطون وماكيافيلي، ويفند أقوال أغسطين، روسو وكانط. فعند هيجل «تتوحد كل الجداول القديمة، ومنه تتفرع المذاهب العصرية»، وهو «نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة العصرية». إنه ما لا يمكن الاستغناء عنه.

2- تصور هيجل للدولة:

حاول أن يبرز موقف هيجل من المقالة الأولى، وذلك بجعله الدولة هي من يقرر حرية الفرد والذات، وليس هي من يقف أمام تلك الحرية، ويستشهد بقول هيجل: «يمكن أن نعتبر أن الدولة العامة تزداد كمالاً كلما كان ما يترك لمبادرة الفرد، لكي يعمل فيه حسب رأيه الخاص، أقل أهمية مما ينجز جماعياً»، فالتناقض يتجاوز بالنسبة لهيجل. إن الدولة هي التي تحتمل التناقض وتتجاوزه. ورده على المقالة الثانية يتمثل في أن الدولة لا تقوم على التضحية، وليست في خدمة الفرد، لأنه لا يمكن تصور أخلاق فوق الدولة أو المجتمع فوق الدولة. وفي نفس الوقت وإن كانت الدولة غير مبنية على المصلحة فإنها لا تقف في وجه هذه المصلحة. ولكنها لا تتعداها بل هي تحتضن منظمات مكلفة بالسهر عليها.
يعرض العروي موقف هيجل من علاقة الدولة بالأسرة والمجتمع المدني، والدولة. فالدولة في خدمة الأثنيين معا، كيف لا وهي من صميمها؟ وفي هذا الترابط بين الدولة والمصلحة العامة تنبثق فكرة الحرية. فهيجل يقول: «مبدأ علم السياسة هو أن الحرية متيسرة فقط حيث يتمتع الشعب بوحدة قانونية داخل دولة». فالدولة تتولد حيثما يتوفر دستور يمنح للفرد حريته الذاتية، وهكذا يصح أن نقول مع هيجل لا وجود لدولة دون وجود دستور يقرر ويشرع الحرية الفردية. تلك الحرية التي لا يرى فيها ماركس غير حرية التملك، فالملكية الخاصة ستصبح مع إنجلز أساس كل دولة. لقد آن الآوان في نظر العروي لطرح سؤال: ما الدولة عند هيجل؟
بدأ سؤال الدولة عند هيجل في كتابه: «دستور ألمانيا» حيث قارن بين الدولة الألمانية والانجليزية والفرنسية، واعتبر ألمانيا ليست بدولة بل هي مجرد مجموعة إنسانية ولا تملك تصوراً عقلياً: الدفاع عن الحدود مثلاً. سيتطور مذهب هيجل وسيصل إلى اقتراح تعريف: «الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه»، وهو تعريف معقد بالغ التجريد، والتعريف المجرد ـ حسب العروي ـ هو السهل البسيط. معتبرا أن الأمر لا يتعلق بدولة ما، بل بتعريف ينطبق على مفهوم الدولة عبر التاريخ من البداية

إن سيرورة تطور النظام الرأسمالي العالمي، أفضى إلى أداة تحكم عالمية، حيث وجود منظمات دولية إليها اليد الطولى في كل السياسات المحلية. حيث أصبح دور الدولة المحلية محط سؤال عريض. ولكن ما يهم أكثر هو مصير الدولة العالمية، وإن لم تكن معالمها واضحة بشكل جلي.

إلى النهاية. وفي الأخير فإننا لا نفهم شيئا عن الدولة إلا بعد الارتفاع إلى التجريد والانتقال من الاجتماعيات والتاريخ والقانون إلى الفلسفة.

يعتبر هيجل أن فكرة ظهور الدولة فكرة عقلية وهي النظرية الوحيدة الممكنة عقلياً.

إن تصور هيجل تصور مطلق للدولة: هي التجسيد العقلي لفكرة الدولة. والدولة التي تصورها هي النظرية الوحيدة الممكنة عقلياً. وبعد عرضه لنظرية الدولة عند هيجل يتساءل: هل هذا التصور الذي يختزل الدولة «في الدولة في ذاتها» ينظر إلى الدولة كدولة عقلية علمية أم أن الدولة خرافية ـ أسطورية؟ يعود العروي هنا إلى أرنست كاسيرر لإبراز أطروحة أعداء «الدولة في ذاتها»، أي دولة هيجل المطلقة. إن دولة هيجل هي الدولة العقلانية التي لا تستسلم للنزوات الفردية، فالدولة تربي الناشئة حسب آرائها، توحد التنظيمات وتجسد الروح القومي أو حقيقة الجنس وليس روح الفرد.

وفي نفس الوقت يستند على تأويل إريك فايل الذي حكم على هيجل حكماً مغايراً للذين يجعلون هيجل في مقابل كانط ويجعل من هيجل لا موقفا أسطورياً، بل نظرية علمية حول الدولة كما هي الآن وكما ستكون باستمرار، ما دامت ضرورية للإنسان. ويحاج بقول فايل: «إن نظرية هيجل في الدولة صحيحة لأنها تحلل بكيفية صحيحة الدولة القائمة في عصره وفي عصرنا» (28). ويضيف: «يمكن تجاوزها ولا يمكن بتاتا تفنيذها»، لذلك فكيف يمكن تجاوز الدولة حسب فايل؟.

يعتبر فايل أن الدولة يمكن تجاوزها داخل الجدل التاريخي ذاته، وهنا يعالج فايل هيجل مع ماركس وكانط حسبما يذهب إليه العروي. أولاً عن طريق الحرب فالدولة المستقلة بالنسبة للمجتمع العام هو الذي سيؤدي إلى إبداع منتظم دولي عالمي بعد أن تسأم المجتمعات المستقلة من الحروب الطاحنة المتوالية.

ثانيا، لتجاوز الدولة بسبب جدلها الداخلي، فلا تمثل الدولة العاقلة في رأي فايل، المطلق الهيجلي، لأن الروح المطلق لا يتحقق إلا في دولة كاملة الإنسانية لا تعرف التناقض، ويخلص العروي إلى أن تأويلات فايل تطابق بين الدولة الكاملة الهيجيلية مع المجتمع الاشتراكي الماركسي.

إن انتقادات فايل لهيجل حسب العروي تحيلنا على مسألتين أساسيتين:

1 – في مفهوم الدولة العالمية. إن الفكر عامة ليس فكرا مجردا وتأملات الفلاسفة ليست تأملات من فراغ بل تظل محكومة بمنطق ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وعلى الرغم من أن ما ينبغي أن يكون قد يكون مصبوغاً بيوطوبيا [Utopie] فمن الصعب التكهن بتحقيقها إلا أنه في واقع الأمر تأملات تستحضر دوماً وينبغي الوعي مسبقا بنتائجها. وهذا لا يعني أننا أمام تفكير مستقبلي سابق لأوانه، بل العكس إنما يعني ذلك عدم تبخيس التأملات التي لا تلزم في نهاية المطاف إلا من يجعلها اعتقاداً إلى جانب صاحبها. والجدل حول الدولة العالمية ليس وفقط متجاوزا آنذاك، وإنما يصعب حتى الحديث عن الفكرة بشكل ملموس. وما يقع الآن في العالم من جدل حول نهاية الدولة المحلية وولادة الدولة القومية «الاتحاد الأوروبي مثلاً»، ومختلف الاتحادات الجهوية، تسير في طريق توحيد أمة تحت تنظيم واحد في تراتبية ومتعدد في مشاربه وانحداراته الوطنية. ولكن لا ينبغي أن نغفل هنا أن المؤسسات دوما يجمعها رابط إيديولوجي، أو بلغة غي روشي لا وجود لحركة اجتماعية كتنظيم وكمؤسسة إلا بوجود مبدأي: الهوية، قوة ضغط.

فالهوية تجسد الأرضية التي على ضوئها يتعين الهدف ويتحدد الانتماء الاجتماعي والمطالب، وفي القوة

تتجسد المقاومة والسعي نحو شرعنة المطالب. والمخاض الأوروبي الحالي حنين لم يتحدد بعد شكله، ولا أحد يستطيع أن يتنبأ بمصيره. وما يصدق على الدولة القومية – الجهوية يصدق أيضا على الدولة العالمية. فالسؤال اليوم لم يعد سؤال حول دور الدولة المحلية على الرغم من وجود اتفاقات تجارية تحاول إماطة اللثام على السلطة المحلية وتسعى للتدخل في الشؤون المحلية.

إن السؤال أصبح حول الدولة العالمية، فهل لدينا حكومة عالمية؟ وتنظيمات أممية تنظم تدخلها كاملا؟ إن سيرورة تطور النظام الرأسمالي العالمي، أفضى إلى أداة تحكم عالمية، حيث وجود منظمات دولية إليها اليد الطولى في كل السياسات المحلية. حيث أصبح دور الدولة المحلية محط سؤال عريض. ولكن ما يهم أكثر هو مصير الدولة العالمية، وإن لم تكن معالمها واضحة بشكل جلي. لقد تجاوز هيجل التناقض المحلي إلى المؤسسة العالمية كما تجاوز التاريخ إلى التاريخ الكوني أو تاريخ العالم، وهذا ما يقتضيه منطقه التركيبي، فالتناقض بين القضية ونقيضها يتولد الجديد ففي «العقل في التاريخ» ينظر منظورا جديدا يتجاوز بكثير أطروحة «فلسفة الحق». وإن صح القول فإن العروي الحق كاملا في اعتبار تأويل فايل تأويلاً يطابق بين هيجل وماركس، فكل الانتقادات ما هي إلا الخيوط الأولى التي رسمها هيجل، على الرغم من أن الفهم الماركسي لمفهوم الدولة سيصبح متجاوزا مع الربع الأول من القرن العشرين بعد صدور كتاب لينين «الدولة والثورة»، والذي يرسم فيه أفق الدولة الاشتراكية التي ينبغي أن تسير نحو الاضمحلال وفكرة الاضمحلال هي ما سيقف عليها في المسألة الثانية.

2 – يشير العروي إلى الفكرة الفوضوية حول الدولة، وهي تحتاج إلى توضيح. لقد ارتبطت الفوضوية أو التحررية (3)، بالفرنسي برودون (4)، وعلى الرغم من أن ماركس وإنجلز وقفا أمام أطروحات برودون في الاقتصاد السياسي وفي الفلسفة، فإن فكرة الفوضوية تتمثل أساساً في نكران الدولة، في عدم الحاجة إليها، فإذا كانت الدولة في نظر الفوضوية سلطة للقمع الطبقي فإن الحاجة إليها لم تنشأ إلا لأداء وظيفة القمع، وأن نقيض البرجوازية لا يستطيع أن يشتغل بجهاز تكمن وظيفته في القمع، فتلك الوظيفة ـ الحاجة التي جعلت فكرة الدولة تظهر تاريخياً، لم تعد الحاجة إليها في المجتمع الاشتراكي النقيض، ولعل النقاش الذي أثارته التجربة السوفياتية حول «ديكتارتورية البروليتارية» عميق ويعيد أفكار ماركس على المحك، ونقف هنا عن فكرة الفوضويين لبيان الاختلاف القائم بين الاتجاهات المتعددة في الفكر الماركسي، فإن كانت أغلب التيارات الماركسية تنهل من «أصل واحد» هو كتابات ماركس وانجلس إلا أن وجهات النظر تختلف حتى في أكثر المسائل وضوحا لدى المؤسسين. فالدولة ينبغي أن تكون من وجهة نظر الحزب اللينيني دولة تسير نحو الاضمحلال، لأن الأسس التي تجعلها قائمة أول الأمر بعد الثورة المضادة، هكذا تم تبرير وجود الدولة لعامة السوفيتات في عهد لينين إلا أن التجربة أبانت عن نقاش آخر، سيمتد طويلاً منذ منتصف العشرينيات إلى اليوم والذي سمي بالنقاش حول «البيروقراطية».

إن الغاية كل الغاية حول هاتين المسألتين الهامتين ليس قراءة العروي بما لا يحتمل ولا تحايلا عن القراءة، بل فقط لإبراز أهمية هذا النقاش حول مفهوم يبدو مجرداً، فلسفياً ولكنه في حقيقة الأمر مفهوم يظل دوماً حاضراً أمامنا.

يلخص العروي مجمل قوله في الفصل الأول ببيان ثلاث اتجاهات رئيسية في نظرية الدولة:

1. الاتجاه الديني الميتافيزيقي: أغسطين
2. الاتجاه الليبرالي ـ الأخلاقي مع كانط
3. الاتجاه اللاديني ـ اللاأخلاقي مع هيجل

فهيجل عمل على نقد اليوطوبيا، أي نقد الإيديولوجية السابقة ولذلك يمثل في نظر العروي نقطة الالتقاء والتحول بين القديم والحديث، وهنا أهميته فنكران هذا الموقف لن يكون إلا عودة إلى الطوبى حيث يقول: «إذا قررنا أن نظرية هيجل مبنية على التمثل بالواقع ـ مهما كان حكمنا على نتائجها ـ وجب القول أن رفضها يعني بالضرورة عودة إلى الطوبى» (32).

صحيح أن الوقوف على هيجل أساسي وضروري جداً، لكن عزل سياق ظهور نظرية الدولة وعامة فلسفة الحق عن مضمونها لا يصح. فإغفال الإشارة إلى أي تطور للدولة على أنه تقدم مطلوب بالنظر إلى تطور الأخلاقية الاجتماعية. فالتناقض بين الأسرة والمجتمع المدني يؤدي إلى ظهور الدولة.

إن نظرية الدولة عند هيجل هنا تأخذ طابعا تعميمياً وكأننا نسعى فقط إلى تبرير لماذا ينبغي الحديث عن الدولة كواقع إنساني، كظاهرة سياسية لا يصح مناقشتها من الخارج، لأننا لا يمكن أن نتجاوزها، بل هي نابعة من ضرورة كونها متطلبة تاريخياً، وتجاوزها لا يستقيم وغايتها في ذاتها، مع عدم إغفال أن الدولة حسب هيجل ليست وفقط فكرة عقلية أخلاقية خارجية، بل تتطور من خلال تجارب الإنسانية وتتبع هيجل للقانون ولفلسفة القانون في التشريعات الأوروبية وعلى الأخص تشريعات الرومان منذ البندكت / المدونة، مرورا بروح القوانين لمونتسكيو أتاح اطلاعا واسعا لتبرير عقلية وإطلاقية وتعالي فكرة الدولة. وإن كان همنا البحث عن التبرير فإن اتخاذ موقف أن الدراسة هذه حول الدولة لا تمتح من الفلسفة، بل تتراوح بين الاجتماعيات والتاريخ والقانون والسياسة كاف للتبرير. ويجب الإشارة فقط إلى أن كتاب هيجل «أصول فلسفة الحق» ليس وفقط كتابا فلسفيا بل كتاب يعرف جيدا كيف يدمج الكل في نسقية فلسفية محكمة (التاريخ، القانون، الفلسفة، علم الاجتماع، الفكر السياسي...).

ينطلق في الفصل الثاني: النظرية النقدية للدولة (ص33 – 55)، من مماثلة فكرة ماركس حول الدولة وفكرة فيورباخ، فنقد ماركس لهيجل ما هو إلا نقد فيورباخ له مع الاستعانة بفلسفة الأنوار، فماركس «يضطر في كثير من الأحيان إلى تبني مواقف فلاسفة الأنوار ولا يتخطاها إلا حين يتعمق في مفهوم الواقع فيبدل بطبيعة الإنسان الدائمة تطور التاريخ»، وجوهر نقد فيورباخ يتمثل في عبارته الشهيرة: «الكائن هو الفاعل والفكرة هي الصفة» (35)، ويضيف: «يعتنق ماركس بلهف واندفاع هذه القاعدة ويطبقها، بطريقة تكاد تكون آلية، على كل حكم من أحكام هيجل في موضوع الدولة». تعريف هيجل للدولة

يعلن العروي أنه يترك مجال الفلسفة ليدخل إلى مجال الاجتماعيات، مقراً أن الدولة وجهازها متماهيان. والاجتماعيات تهتم بمعطيات إثنولوجية. ويركز أكثر على الوضعانية التي غذاها تقدم العلم الحديث. فالوضعانية تعتبر أن الأداة تحمل في ذاتها هدف الدولة.

يتلخص في أنها العقل في ذاته ولذاته . أما ماركس فيرى أن الدولة ترتكز أولا على وشائج القرابة (الأسرة كما الحال عند هيجل)، وثانيا على علاقات الإنتاج (وسائل المعاش). إن هيجل يلجأ إلى تبرير المجرد بالملموس. في الوقت الذي يقلب فيه ماركس المعادلة لينطلق من الملموس (الواقع) للوصول إلى المجرد (الدولة). ولكن لماذا يعود ماركس إلى الأنوار؟ لأن هيجل ينفي نظرية التعاقد (وهذا نفي لنظرية الأنوار). ويقلب هيجل المعادلة بدلا من أن يصبح الفرد هو المنطلق والقاعدة تصبح الدولة هي الجوهري الأساس والمنطلق. فهيجل يعتبر أن الدولة أصل كل نظام وكل وجدان. إن رفض ماركس لفكرة هيجل هو عودة إلى فلسفة الأنوار هنا يقول العروي: «نقد هذه الفكرة (أي فكرة هيجل) نقداً منطقياً شكلياً، هو نقد النقد، وبالتالي، هو رجوع إلى أرضية التعاقد بين أفراد سابقين على الدولة»(39). وواضح بالنسبة للعروي هنا أن ماركس لا يتعدى آفاق فلسفة الأنوار.

نقرأ سؤالا آخر هام: كيف استطاع ماركس أن يوظف منطق هيجل ضد هيجل؟ أين النقطة التي وقف عندها فمكنته من رؤية الواقع مقلوباً باستمرار في المنظور الهيغيلي، وهيأته ليتجاوز المجادلة الفيورباخية؟. ما يُميز ماركس عن اليسار الهيجيلي هو إدراكه أن انسلاخ الدولة السياسية (الصورة) عن دولة المجتمع الإنتاجي (الاقتصاد) حادث مستجد في التطور البشري، وأن التناقض بين الفرد المنتج والدولة السياسية ـ المطلقة عند هيجل ـ واقع تاريخي محدد وليس ضرورة منطقية دائمة.

ويعتبر ماركس أن الثورة الفرنسية هي التي حولت الدولة السياسية إلى هيئات اجتماعية حيث يقول: «إن الثورة الفرنسية هي التي حولت نهائيا الهيئات السياسية إلى هيئات اجتماعية». ويعني ذلك أنه في المجتمع الإقطاعي تصبح السلطة السياسية هي السلطة الاجتماعية والهيئات السياسية هي الهيئات الاجتماعية حيث الإقطاع يمتلك كل شيء: النفوذ الاقتصادي والتحكم السياسي. في الثورة الفرنسية حيث نشوء المجتمع المدني ونمو الطبقة الثالثة سيصبح الفصل بين الهيئتين أمراً ممكناً. إن هيجل يعود لتبرير الواقع إلى الوراء في الوقت الذي عليه ـ حسب ماركس ـ أن يستشرف الآفاق.

إن النقطة التي لعبت دوراً هاماً في قلب ماركس لهيجل تكمن في «الملكية العقارية».

يعتبر هيجل أن الطبقة العقارية (طبقة الملاكين العقاريين الكبار) من أهم ركائز العرش البروسي ـ الألماني، ينتمي إليها كبار قواد الجيش والوزراء والموظفين، ويخضع المجلس النيابي لسلطتها لأنها ممثلة فيه بشكل مستقل ومباشر. فهذه الطبقة ترتكز لملكية جماعية وراثية لا سيطرة لأي فرد عليها، ملكية متوارثة بالعرش، مشتركة مع طبقة التجار والحرفيين والخدمة مع الموظفين، لهذا فهي مؤهلة للعب دور الوسيط. ولتكون دعامة العرش والمجتمع.

وملاحظات وانتقادات ماركس تتمثل في أن هذه الطبقة لا تتمتع بنفوذ قوي لأنها مرتبطة بالأسرة والأرض، بل السبب هو تمليك العقار (ويصلح هذا حتى بالنسبة للملك).

فالملك لا يوجد لضرورة: «إن السلطة السياسية ليست بسلطة العقل بقدر ما هي سلطة الملكية» (47). أي أن الملكية الفردية هي أساس وأصل الدولة.

ويعتبر العروي أن إقرار ماركس بأن أصل الدولة هو الملكية الفردية هو عودة إلى فلسفة الأنوار حيث يقول: «عندما يربط ماركس الدولة بالملكية الفردية فإنه يستعمل الكلمة في معنى هيجل ومونتسكيو،

معنى الدولة ـ المجتمع».

إن أهم خلاصات فكر ماركس في شبابيته تتمثل في:

1 – أسبقية المجتمع على الدولة على المستوى المنطقي، باعتناق مادية الأنوار ضد روحية ومثالية هيجل.

2 – رفض مقولة اصطناعية الدولة، بتبني جدل هيجل ضد تجريبية الأنوار.

3 – ربط شكل الدولة السياسي بشكل الملكية: باستبعاد حلي الأنوار وهيجل معا.

الأنوار يعتبرون أن الأساس هو المجتمع أما الدولة فهي مصطنعة تهدف فقط إلى خدمة المجتمع.

يعرج العروي على مساهمة إنجلز «أصل العائلة والملكية والدولة»، ثم على لينين.

فإنجلز يعتبر أن الدولة «ليست سلطة مفروضة على المجتمع من فوق، وليست «واقع الفكرة الأخلاقية» أو «مرآة وتجسيد العقل» كما يذهب هيجل. وإنما هي ثمرة المجتمع ذاته في مرحلة معينة من تطوره. إن نشأتها دليل على تناقضات داخلية مستعصية. ينقسم المجتمع طبيعيا إلى قوى متعارضة غير قابلة للتصالح، ولكي لا تغنى تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية في صراع عقيم، تنشا بالضرورة سلطة مستقلة ظاهريا تخفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق «النظام». تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزيد استقلالا يوما بعد يوم، هي الدولة»(52).

الدولة هنا نابعة من الصراع الطبقي وليس سلطة فوقية، وبالنسبة للينين، فإننا نتلمس فكرتين أساسيتين:

• فكرة الاضمحلال

• فكرة استمرارية أشكال الدولة في الاشتراكية وحتى الشيوعية، أي أشكال التسيير والوظائف الاجتماعية: القمع، ضمان الرفاهية مثلاً.

وإن كان أن العروي لا يقف بتفصيل على مسألة البيروقراطية في الاشتراكية الروسية.

في الفصل الثالث: «تكون الدولة»، يعلن العروي أنه يترك مجال الفلسفة ليدخل إلى مجال الاجتماعيات، مقراً أن الدولة وجهازها متماهيان. والاجتماعيات تهتم بمعطيات إثنولوجية. ويركز أكثر على الوضعانية التي غذاها تقدم العلم الحديث. فالوضعانية تعتبر أن الأداة تحمل في ذاتها هدف الدولة.

وهذا المنهج هو منهج انجلس، الذي ترك الفلسفة متجهاً إلى الاقتصاد والإثنوغرافية.

فالأهم لدى انجلس هو اختزال معنى الدولة في جهازها، وبما أنها جهاز قمعي فإن وظيفتها قمعية، وهي «أداة لممارسة العنف»، وهي الفكرة التي سيدافع عنها لينين في اختزال وظيفة الدولة في الاشتراكية في قمع الثورة المضادة.

يحكم العروي على منهج انجلس على أنه منهج وضعاني أثار اهتمام جميع الإثنولوجيين، حتى الذين لا يوافقون الفكر الماركسي كدعوة سياسية.

عند كبار علماء الاجتماع نجد أربع تصورات للدولة:

1. الدولة التاريخية، كما هو الحال لدى انجلس والإثنولوجيين، والمرتبطة باستقرار القبائل الرحل والملكية الخاصة والكتابة...

2. الدولة الحديثة: كما لدى ماركس في نقد فلسفة القانون لهيجل، حيث التنظيمات الجديدة التي عرضها عهد النهضة والثورة الفرنسية (النماذج التي استشهد بها ماركس: دولة ملكية فريديريك الثاني، ولويس

الرابع عشر، وامبراطورية بونبارت).

3. الدولة الصناعية: والتي تؤكدها اجتماعيات القرن التاسع عشر، كدولة مجتمع تغلب فيه الصناعة والعمل في المصانع والمتاجر على العمل في الحقول.

4. الدولة المعاصرة: في اجتماعيات القرن العشرين، كجهاز مترتب على تداخل العلم والصناعة وارتفاع قطاع الخدمات وتنامي المواصلات واستعمال المعلوميات في المراقبة وتنظيم العمل.

يعتبر العروي أن نموذج إنجلز «جد فضفاض»، ولا يصلح إلا لوصف الانتقال من الفلسفة إلى التاريخ والإثنولوجيا، ولا يستعمل إلا في الأنثروبولوجيا السياسية. أما النموذج الرابع الإعلاموي فإنه يخص فقط قسماً ضئيلاً بالنظر إلى واقع المنتظم الدولي. أما النموذج الثاني والثالث في نظره: «يتداخلان ويؤلفان نموذجاً واحداً يسمى الدولة الحديثة وهو ما يستعمله الباحثون في العلوم السياسية، وفي اجتماعيات البلاد النامية بخاصة، معتمدين على أفكار ماركس وتحليلات فيبر» (62).

فالعروي يختار هذا النموذج (الدولة الحديثة ـ الصناعية) للأسباب التالية:

• لأنه محور الاجتماعيات السياسية المعاصرة.
• لأنه محل الوسط.
• لأنه منطلق كثير من الدول الحالية، وهدف غالبية ما سواها.
• لأنه مشترك بكيفية ما بين المجتمعات المصنعة والأخرى التي هي على طريق التصنيع.

ويجمل قوله في تفضيله وتبريره لهذا الشكل قائلاً: «هو المعيار، إذا قلنا الدولة وسكتنا، فإياه نعني بدون مراء» (63).

ما تبقى في الفصل مجرد وصف لهذا النموذج مع جداول للمقارنة.

يحاول العروي من خلال دراسته أن يطبق نتائج التحليل على الوطن العربي، وهذا مضمون الفصول الأخرى في الكتاب.

الهوامـــش :

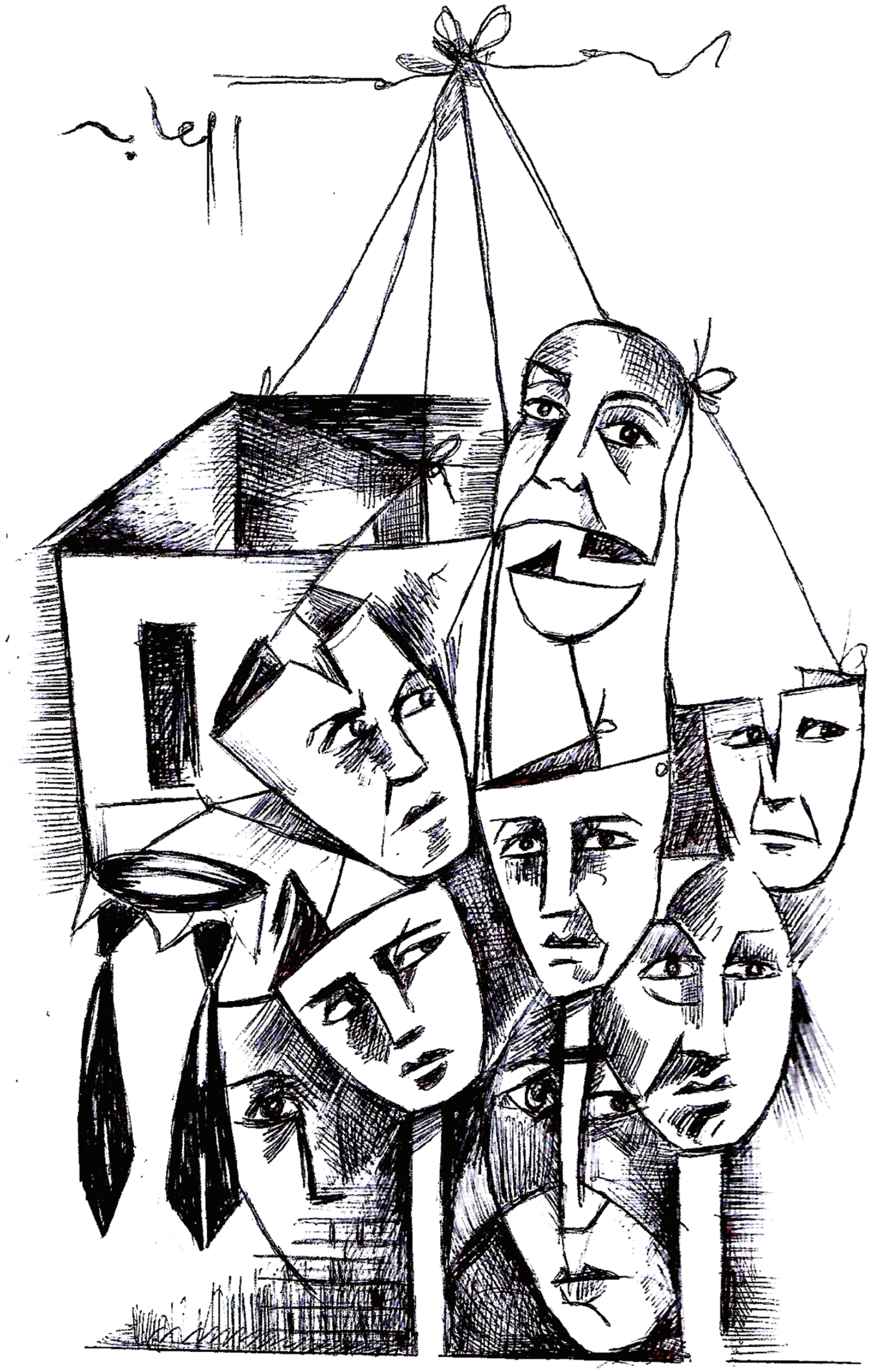
* كتاب عبد االله العروي: "مفهوم الدولة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثامنة، 2006. نشير وسط النص إلى أرقام الصفحات.

1 - Polis / cité-Etat

2 - (يشرحها بنظرة القانون إليها)

3 - كما يحلو للبعض أن يسميها.

4 - بيير جوزيف برودون (Pierre Joseph Proudhon (1809 - 1865



تقديم كتاب «العرب والفكر التّاريخي» لعبد الله العروي

عثمان المودن *otmanmoadini@gmail.com*// أستاذ باحث في مجال الدين والسياسة

في سعي المفكّر عبد الله العروي إلى الدفاع عن الحداثة وتأصيل مقوماتها لاحظ أن أبرز علامات التأخر التي تعاني منه الأمة هو تخلف الوعي عن الواقع، مؤكداً على أن الثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى أكبر؛ لأن في ذلك فهما لذوات الأفراد وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقا لمرامي الأمة، وفي ذلك أيضاً انبعاث للإنسان العربي، فالعروي يرى أن الواقع العربي بمختلف مستوياته يستلزم فكراً نقدياً حازماً، لذلك يوجه اللوم إلى المثقفين العرب ملاحظاً أنه إذا كانت لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عوضاً عن الوهم، وهو ما يفهم منه الدعوة إلى تاريخانية عربية من أجل استحداث فهم جديد لظواهر التاريخ، ولتطورات واقع العرب المعاصر واستشراف مستقبلهم، فالأمر عند العروي يتعلق بضرورة وضع مشكلاتنا الحضارية والثقافية والسياسية والاجتماعية في إطارها التاريخي وفهمها في ذلك الإطار، أي فهمها في تاريخيتها من حيث هي مشكلات وقعت في زمان ومكان محددين.

وفي هذا الإطار صدر للعروي كتاب «العرب والفكر التاريخي»؛ وهو كتاب صادر عن المركز الثقافي العربي، في طبعة خامسة سنة 2006، يقع في 231 صفحة من الحجم المتوسط، قسمه صاحبه إلى سبعة فصول، تكمن أهميته في بيان كيفية تجاوز التخلف واللحاق بالركب الحداثي، هذا التجاوز الذي لن يكون إلا «بخضوع المثقف العربي لمقومات الفكر التاريخي ومنطقه وتبنيه رؤية تاريخانية مؤطرة له، فكر تاريخي يتيح له إمكانية تحرره من أوهام النزعة السلفية وسلبيات الفكر الانتقائي اللاتاريخاني، ورؤية تاريخانية توفر له أدوات التقييم والنقد الذاتيين في ضوء التجربة التاريخية والحضارة الإنسانية الناجزة، إذن التخلف الذي يعيشه العرب لا يكمن في طبيعة الأنظمة، ولا في الممارسات السياسية، ولا في غياب الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني، بل يكمن فقط في ضعف النخب التي لم تستطع أن تنتج أيديولوجيات تحارب بها الثقافة السلفية المتخلفة، وطالما أن المسألة هي مسألة ثقافية بالدرجة الأولى فهذه مهمة النخبة، لكن كل ما استطاعت أن تفعله هذه النخبة هو إنتاج إيديولوجيا متخلفة ضيقة الأفق وضعيفة، مفتقرة للبعد التاريخي والتاريخانية» (1).

في الفصل الأول «تمهيد: منطق الإيديولوجية العربية المعاصرة» يرى العروي أن تأخرنا تأخر ثقافي فكري أيديولوجي، أو بكيفية أدق «تأخر الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العامة» (2)، فالمشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً والذي «نهدف إلى كشف القناع عنه هو عدم وجود الإيديولوجيا المنسجمة عضوياً والتي يستخلص منها برنامجا مستوف لشروط الاستيعاب والشمول،

والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وافية لملامح ماضيه وتطلعات حاضره، هذه الإيديولوجيا لم تخرج إلى يومنا هذا من القوة إلى الفعل» (3)، أما لماذا لم تظهر عندنا هذه الإيديولوجيا القادرة على الاستيعاب والشمول؟ فإن العروي يرجع ذلك إلى كون دعاة الإصلاح منذ عصر النهضة «جزؤوا أفكار الغرب؛ كل واحد منهم اعتمد قسما منها على التوالي، وبفصله الجزء عن الكل أفقده فاعليته ولذلك فإن الحل يكمن في اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة» (4)، ومن هذا المنطلق بالضبط يأتي تأكيد العروي على ضرورة تبني المثقف العربي مقومات الفكر التاريخي وشمولية الطرح التاريخاني، لتحديث العقل وتنقيته من تراكم الماضي الذي سد أمامه أبواب الحداثة والتقدم، حتى يتمكن من استيعاب منجزات الحداثة والتعامل معها، لكي يستطيع أن يعيش معاصرته، وبالتالي يتجاوز الفكر اللاتاريخاني

هذا الفكر التاريخي الذي يدعوا إليه العروي ويؤكد على ضرورته له مدارسه المختلفة، إلا أن الماركسية في نظر العروي هي أفضل مدرسة له، فهي «ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، أي المنطق الديمقراطي الليبرالي» (5)، وبصيغة أخرى: إذا كانت التاريخانية عند العروي ضرورة بيداغوجية يفرضها منطق تطور العالم الحديث وفهم تحدياته، أي ضرورة استيعاب منطق تطوره لتجاوز التأخر، فإن الماركسية عنده نظام فكري ملائم لتحصيل الوعي التاريخي بهذا التطور وبتاريخانيته، وبالتالي النظام الفكري الملائم لاستيعاب منطق الحداثة وسبل تخطي التأخر، فالعروي يعتقد أن «المثقف غير الأوروبي يجد في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد» (6)، فهو يلجأ إلى الماركسية باعتبارها أداة للتقدم، وباعتبارها أيضا النظام المنشود والأداة التي تتيح للعرب تمثل منطق العالم المعاصر، والتي بدونها سنظل حسب العروي «تلاميذ بلا نباهة، غرباء في عالم يشيد بجوارنا، وربما على أرضنا، نستلذ به ولا نتوصل إلى نواميسه» (7).

في الفصل الثاني «العرب والتاريخ» عمل العروي على دراسة علاقة العرب بالتاريخ في القديم وفي العصر الحديث، مبرهنا على التناقض بين النظرتين إليه: التقليدية وما يترتب عليها من سلبيات في حياتنا اليومية، ومن هنا ضرورة تبني النظرة التاريخية على أساس «المنفعة فقط، بدون إصدار أي حكم فلسفي، قيمي، أبدي، على الفرضيات المعرفية التي تعتمد عليها... أما إذا أردنا أن نموت وندفن ونجعل من بلادنا حديقة حيوان يتفرج علينا السواح، فلنا ذلك. على أن الذين يختارون هذه الطريق ولسان حالهم يقول: الموت ولا التغيير، يجب عليهم استشارة العرب كلهم، عالمهم وأميهم، شيخهم وشابهم، جيل اليوم وجيل الغد؛ لا أن يختار الانتحار البعض منا ويفرضه على الآخرين كواجب مقدس» (8).

من هنا إذن نرى دعوة العروي إلى تبني التاريخية في التعامل مع الأحداث، لأنها نظرة تسود كل العالم المتقدم اليوم، وأن منطق العمل والانجاز يقتصر على الوعي التاريخي، الأمر الذي يوحي بأن الإنسانية لم تشهد قبل ظهور هذا الوعي تحولات هامة كبيرة. كما أشار في هذا الفصل أيضاً إلى أن التاريخانية والفكر التاريخي اللذين يسودان العالم يمثلان نظرة المجتمع الصناعي الاشتراكي والرأسمالي

على السواء إلى التاريخ، فهذا المجتمع سيطر على فكر مثقفيه فكرة كون التاريخ عملية تطورية مستمرة، وأن معنى التاريخ متضمناً في التاريخ ذاته، وأن التطور يخلق كل شيء، فليس ثمة ذات عليا أو صورة ثابتة تنتصب فوق صيرورة التاريخ والحياة.

في الفصل الثالث «المضمون القومي للثقافة» أكد العروي على أن الثقافة هي كل مظاهر التعبير الإنساني، بل كل عمل يعد تعبيرا، لا الأدب والفن وحدهما، بل كذلك الديانات أو الميثولوجيات ــ أي الأساطير ــ بطقوسها وإلهياتها، بعباداتها ومعتقداتها وكذلك الأخلاق ــ أي الآداب القومية ــ ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل...، فالأعمال الإنسانية كلها؛ أعمال الفكر، وأعمال القلب وأعمال الجوارح يمكن اعتبارها تعابير ورموزا وآيات.

وفي هذا الفصل أيضاً أشار عبد الله العروي إلى أن الثقافة بهذا المفهوم -أي اعتبارها مجموع التعابير- يترتب عليه ثلاث نتائج هي (9): أولاً: لا توجد مجموعة إنسانية بلا ثقافة مهما صغرت ومهما ظهرت للغير في أقصى التأخر. ثانياً: لا فرق ولا تمييز في ذلك بين جماعة الاسكيمو أو سكان جزر ميلانيزيا والشعب الأمريكي مثلاً. ثالثاً: السؤال الذي طرحناه وهو المضمون القومي للثقافة، لم يبق فيه إشكال، لم يعد مشكلة وإنما يصبح من البديهيات ومن المسلمات ما دامت كل ثقافة إنما هي مجموع التعابير في مجتمع معين، فإذن كل مجموعة إنسانية، سواء أكانت قومية أو أدنى مستوى من القومية، تعبر ــ ولا يمكنها إلا أن تعبر ــ عن كنهها.

وفي مقاربة العروي لمفهوم الثقافة في هذا الفصل أشار إلى أن مفكري القرن 18 كانوا يرون الثقافة كمجموعة أفكار وأعمال وأنظمة وسلوك، يمكن تحديدها مسبقا ودفعة واحدة، وهذه الثقافة عالمية من أصلها، إنها تعمم تدريجياً وسطحياً، أما «النظرة الجديدة فإنها ترى الثقافة كعملية تثقيف متواصل، تقوم بها بالتوالي قومية خاصة بعد أخرى، وفي كل مرحلة تتلخص الثقافة العالمية في ثقافة خاصة قومية، إلى أن تؤدي هذه دورها وتتفلت منها الحياة فتتخلف وتعود فارغة جوفاء، بمعنى أنها تصبح خاصة تماماً، أي لا تمثل إلا المجموعة الإنسانية التي تنتجها بدون إمكانية تعميمها...، نؤكد على هذه النقطة الأساسية، وهي أن المضمون القومي في هذه النظرية والمضمون الإنساني لا ينفصل أحدهما عن الآخر، أي أن خاصية الثقافة في وقت من الأوقات هي أنها تعبر بكيفية أوسع وأعمق وأمتن عن الإنسان بين الثقافات الأخرى وبذلك تصبح عالمية» (10).

في الفصل الرابع «دراسة الثقافة: ملاحظات منهجية على أعمال غوستاف فون غرونباوم» وجه عبد الله العروي سهام نقده إلى الاستشراق في شخص المستشرق الأمريكي الأصل غوستاف فون غرونباوم (Gustave Von Grunebaum)، داعياً الباحثين المسلمين والعرب إلى عدم اتخاذ أعمال المستشرقين نقطة انطلاق لتحليل ثقافتهم، لأن ذلك يأخذهم في الأغلب إلى نقد إيديولوجي لا فائدة تتحصل منه، وخاصة حينما يعجز ذلك النقد عن عزل الأسس المنهجية عن الأفكار والآراء، فينتهي إلى إدخال المقدمات المعرفية الاستشراقية في نظرتهم إلى الموضوع.

أما في الفصل الخامس «الماركسية تجاه الإيديولوجيا الإسلامية» فإننا نجد العروي يؤكد على ضرورة تبني الماركسية كإيديولوجية لتشخيص الفوات التاريخي والقفز إلى أحضان الحداثة، وفي دعوته

هذه لا يراهن على أية ماركسية، بل على ماركسية معينة، أو على حد تعبيره «ماركسية مقروءة بكيفية خاصة» (11)، وهي الماركسية التي نجدها عند ماركس في كتابه «الإيديولوجيا الألمانية» باعتبارها ماركسية تتماشى مع ظروف وواقع المثقف العربي، وهي التي يطلق عليها العروي في كتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» اسم «الماركسية التاريخانية» (12)، فهي الأداة الإستراتيجية التي تتيح للعرب إمكانية استيعاب أسس المعاصرة، كما أنها تسمح للمثقف العربي بأن يقيم علاقة مع الكوني والشمولي والإنساني، بل هي ذلك الوعي الذي لم يكف المثقف العربي المعاصر عن البحث عنه لا شعوريا، نظراً لما يسوده من تخلف ذهني وتأخر تاريخي بالنسبة للواقع الذي يعيشه، ومن هذا المنطلق «يتعين على مثقف العالم المتخلف أن يعيد قراءة الماركسية من نفس وضعية ألمانيا تجاه بريطانيا وفرنسا، وهذه الوضعية كانت سبباً في إنتاج الإيديولوجيا الألمانية، وهي وضعية مشابهة لوضعية مجتمعنا، ولا يتحقق ذلك إلا إذا اقتنع مثقف العالم الثالث بوجود مرحلة متقدمة من التطور التاريخي بالنسبة لظروف مجتمعه الأصلي» (13)، فالمثقف الذي ينتمي إلى عالم ما قبل الحداثة إذا أراد أن تكون لقراءته معنى ولا يريد أن ينفصل عن مجتمعه الأصلي فعليه أن يتعرف على ماركس ويقرؤه قراءة خاصة، «لأن المفهوم الذي يصل المثقف العربي ومثقف العالم الثالث بماركس هو مفهوم التأخر التاريخي» (14)، ولذلك فإن ماركس الإيديولوجي سيبقى حسب العروي «حياً ما دامت هناك بقية متأخرة في العالم، أما ماركس العالم ماركس رأس المال أو محلل النظام الرأسمالي وناقده سيبقى بالنسبة لنا نحن العالم المتأخر من الممكنات لا غير» (15)، أما عن كيفية التعامل مع هذه الماركسية واستغلالها لغايات إيديولوجية فإن ذلك يكون عند العروي ممكناً باستيعاب الدرس البيداغوجي للماركسية، ذلك الاستيعاب الذي يزود المثقف العربي مهما كان منطلقه بالإيديولوجيا القادرة على إعداد برنامج التحديث المنشود بكيفية عملية.

في الفصل السادس «الماركسية ومثقف العالم الثالث» يرى العروي أن الماركسية التاريخية التي تحدث عنها في الفصل السابق هي ماركسية مكيفة يسعى إليها مثقف العالم الثالث من واقعه الخاص الذي يماثل واقعا أوروبيا في فترة سابقة من تاريخه، يقول: «إن تجربة ألمانيا في القرن 19 نموذجية، فهي تعبر عن كل ردود الفعل الممكنة والمتوقعة في كل حالة مماثلة لحالتها» (16)، ولما كان ماركس وارث الإيديولوجيا الألمانية (17) المعالجة لقضية التأخر فإن مثقف العالم الثالث مضطر لا إلى اعتناق الماركسية فقط، ولكن إلى تأويل معين للماركسية: تأويل يحيي ماركس الذي عاش في ظروف تاريخية «تشبه تماماً الظروف التي يعيشها قسم من العالم الثالث» (18). فمثقف العالم

العروي: ما زال أغلب المثقفين عندنا يميلون إلى السلفية أو الانتقائية، والغريب أن هذين الاتجاهين يخدعان المثقف ويغريانه بنوع من الحرية الذاتية، يظن أنه يملك حرية الاختيار، وأنه قادر على أن ينتخب من إنتاج الغير أحسنه، وهذه حرية شبيهة بحرية الرواقيين.

العروي: «من طبيعة الانتقائية أن تفتح الأبواب لكل المؤثرات الخارجية. والفكر التقليدي لا يقل عنها خضوعاً وتسامحاً رغم ما يعتقده وما يدعي؛ كيف يقف في وجه التكنولوجية المعاصرة، والأنظمة الاقتصادية والاتجاهات الفكرية والتيارات الاجتماعية وهو غير قادر على فهمها، فضلاً عن إبداع تيارات وأنظمة مضادة، بديلة لها».

الثالث، بما في ذلك المثقف العربي، معني ببعث ماركس الإيديولوجيا الألمانية، ماركس التاريخاني، ولن تعنيه أبدا الماركسية الليبرالية كما يفهمها الاقتصاديون والمؤرخون الاجتماعيون، وأن الماركسية العقدية كما تقدمها مؤلفات الصينيين ستعنيه غداً، وأن الماركسية المنهجية كما يرسم خطوطها ألتوسير وأتباعه ستعنيه بعد غد (19).

وفي هذا الفصل أيضاً يدعم العروي رأيه في ضرورة اختلاف ماركسية المركز المتقدم عن ماركسية الهامش المتأخر، بالحديث عن تباين المسالك إلى الماركسية عند مثقفي الموقعين التاريخيين، ففي حين «نجد أن المشكلات الاجتماعية في الغرب هي التي تمهد الطريق في الغالب لتجاوز الليبرالية أو الإنسية، وهما المدرستان المتغلبتان على التكوين الفكري البورجوازي، نحو الماركسية...فإنه في العالم الثالث تختلف الأمور تماماً، إذ نكاد لا نجد بين علل الانتماء إلى الماركسية السعادة الفردية أو العدالة الاجتماعية أو الإنتاجية الاقتصادية مع أن هذه الدوافع تلعب دوراً مقوياً مؤكداً. ليس الدافع الأساسي أخلاقياً خالصاً ولا اقتصادياً محضاً، وإنما هو قومي، ثقافي، تاريخي» (20).

ولعله لهذا السبب بالذات يدعو العروي الماركسية التاريخانية أيضاً بالإيديولوجيا القومية وبالماركسية العربية أو المعربة، وهو لا يعني بتعريبها مجرد نقل الكتب وترجمة المفاهيم، وإن كان يلاحظ فيهما نقصا يشمل جميع البلدان العربية، بل يقصد به تحديداً تحول الماركسية إلى «منطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا...، إلى حد يستوعب المجتمع العربي معه المنطق الماركسي كأداة فعالة في توضيح ماضيه وحاضره» (21).

في الفصل السابع والأخير من هذا الكتاب «خلاصة: أزمة المثقف وأزمة المجتمع» يرى العروي أن المثقفين يفكرون حسب منطقين: القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي السلفي، والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي، والاتجاهين معا يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي. لكن إذا لم يكن التاريخ في ذهن المثقف، هل يعني هذا أنه محذوف من الواقع؟ (22). فالتاريخ حسب العروي كماض وكحاضر، يكوّن واقع العرب اليومي وواقع خصوم وأعداء العرب، كل ما يؤدي إليه الفكر اللاتاريخي هو العجز عن إدراك الواقع كما هو، إذ يمحو منه بُعداً من أبعاده المكونة له، وإذا ترجمنا هذه الجملة إلى الواقع السياسي نقول: نتيجة الفكر اللاتاريخي هي التبعية وعلى كل المستويات، «فمن طبيعة الانتقائية أن تفتح الأبواب لكل المؤثرات الخارجية. والفكر التقليدي لا يقل عنها خضوعاً وتسامحاً رغم ما يعتقده وما يدعي؛ كيف يقف في وجه التكنولوجية المعاصرة، والأنظمة

الاقتصادية والاتجاهات الفكرية والتيارات الاجتماعية وهو غير قادر على فهمها، فضلاً عن إبداع تيارات وأنظمة مضادة، بديلة لها» (23).

وفي ختام هذا الفصل أشار العروي إلى أنه رغم هذا الواقع المر ما زال أغلب المثقفين عندنا يميلون إلى السلفية أو الانتقائية، والغريب أن هذين الاتجاهين يخدعان المثقف ويغريانه بنوع من الحرية الذاتية، يظن أنه يملك حرية الاختيار، وأنه قادر على أن ينتخب من إنتاج الغير أحسنه، وهذه حرية شبيهة بحرية الرواقيين، الذين كانوا يظنون أنهم إن حرروا القلب والذهن من تأثير الإنسان والكون جاز لهم أن يهملوا الأغلال التي تشد الأيدي وتقيد الأرجل.

الهوامــش :

1 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 2006، ص: 49.
2 - عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية، ترجمة: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1978، ص: 49.
3 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: 146.
4 - عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ص: 55.
5 - نفسه، ص: 55.
6 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1997، ص: 163.
7 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: 31.
8 - نفسه، ص: 98.
9 - -نفسه، ص: 100.
10 - نفسه، ص: 110.
11 - نفسه، ص: 15.
12 - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1995، ص: .129
13 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: 153.
14 - نفسه، ص: 163.
15 - نفسه، ص:181. 182.
16 - نفسه، ص: 175.
17 - نفسه، ص: 176.
18 - نفسه، ص: 176.
19 - نفسه، ص: 200 وانظر كذلك: ص: 203.
20 - نفسه، ص: 173-172.
21 - نفسه، ص: 161.
22 - نفسه، ص: 206.
23 - نفسه، ص: 206.

درس عبد الله العروي في التنوير: بـروفيل مُفَكـِّـر حــداثي

د. عبد المالك أشهبون // abdelmalek.achahboune@gmail.com

لا مراء في أن عبد الله العروي مفكر من معدن نفيس، ومن عيار ثقيل، وذلك ما تشي به إسهاماته الوازنة على أكثر من صعيد. فمنذ أن حط العروي قدمه في الطريق الفكري الذي اختاره ـ بجرأة واقتناع وتَمَكُّن ـ لم ينحز عنه، ما يقرب من ثلاثين عاماً، بقي فيها وفياً لمبادئه التنويرية، قابضاً على جمر هذه المبادئ على طريقة بروميتيوس الأسطورية، وذلك مذ أن أصدر كتابه الشهير: «الإيديولوجية العربية المعاصر» بالفرنسية (سنة 1967 عن دار ماسبيرو)، معلناً ولادة مشروعه الفكري التنويري الطموح، حتى آخر ما كتبه من أبحاث قيمة: «من ديوان السياسة» (2009).

فقد اجتمعت لعبد الله العروي أسباب كثيرة صنعت له قامته الفكرية الشامخة؛ وقيمته العلمية الجبارة، وهي قلما اجتمعت لغيره إلا من كان في سلالته النادرة: ثقافته العالمة الرحبة والعميقة التي مكَّنَته من خوض تجربة النقد المقارن بين الحضارات، تكوينه الفلسفي الرصين، شغفه الشديد بالمفاهيم/المفاتيح؛ ثم مرجعيته التاريخية التي تعتمد استحضار ما كان، من أجل استكشاف ما ينبغي أن يكون من تاريخ الشعوب والحضارات...إلخ. ولقد أثمرت هذه العوامل مجتمعة في صنع شخصية عبد الله العروي الفذة، التي تركت بصماتها الواضحة في أكثر من زاوية واتجاه في الفكر المغربي خاصة، والعربي عامة...

وإذ أنفق عبد الله العروي جهداً سخياً في النهل من التراث النظري للحداثة الغربية في مظانِّه، متحاشياً القنوع بالشروح والمختصرات المبتسرة. فقد رسم لوظيفته التنويرية إستراتيجية خماسية الأضلاع هي كالتالي: التأليف التاريخي (وهو في الأصل أستاذ التاريخ)، التأليف الفكري والتنظيري، الدراسات الفكرية المقارنة، عالم الرواية، وأخيراً دراسة المفاهيم...

أولاً: عبد الله العروي: داعية التنوير في الفكر العربي

من بين أبرز العوامل التي تقف وراء المشروع الحداثي الذي يوجه من خلاله العروي نقده إلى واقع المجتمع العربي في شموليته، مجموعة من العوامل نذكر منها:

ـ حالة التخلف والـتردي والتأخر التاريخي الذي استمر حتى بعد نيل العديد من البلدان العربية استقلالها.

ـ استفحالُ القمعِ والحكم الفردي، عِوَضَ دولة الحق والقانون والعدالة الاجتماعية.

ـ الآثارُ المهولةُ لهزيمة 1967 على كل الأصعدة.

فبعد الهزيمة مباشرة، بدأ العقلُ العربي (غير المستقيل على حد تعبير المرحوم محمد عابد الجابري)

يراجعُ آليات تفكيره، وتجسدت هذه المراجعةُ في نزعة انتقادية واضحة، تناولت بالتشريح أسباب النكسة وجذورَها الفكرية والسياسية والتاريخية والاجتماعية، التي جعلت محاولات النهضة العربية تعَمِّر في التعثر، وهي تحاول النهوض لمدة طويلة، وفيما هي تحاول النهوض تتراجع وتدور حول نفسها، تأكل نهايتها من بدايتها، ولا تتقدم خطوة باتجاه بناء أي فكر متميز ...

من رَحِمِ هذه النكسة بالذات، وما جاورها وتلاها من إخفاقات مجتمعية شتى، كانت ولادة المشروع الحداثي في كتابات عبد الله العروي، الذي دشنه بإصدار المميز «الإيديولوجية العربية المعاصرة» (1967)، وتكرس هذا المشروع في: «العرب والفكر التاريخي» (1973)، وتوسع واغتنى بكتابه: «أزمة المثقفين العرب» (1974) (صدر عن دار ماسبيرو باللغة الفرنسية).

هذه المؤلفات العتيدة، أظهرت لنا بجلاء، نزوع عبد الله العروي إلى إعادة النظر في البنيات المجتمعية السائدة على أكثر من صعيد. كما أبرزت ما كان يعتمل في خضمها من تناقضات ومفارقات، وفي الآن نفسه، فكرت في بدائل جديدة على مستوى المشروع المجتمعي؛ بدائل مضادة وناقدة لأنماط الوعي القائم، طامحة لتأسيس وعي جديد، ينبع من الحاضر المعيش، ويتفاعل مع متطلبات الغد مأمول (1).

وهنا نجد أن تفكير عبد الله العروي تمركز أساساً حول كيفيات تجاوز التأخر التاريخي الشامل الذي يشكل السمة الفاقعة في عالمنا العربي، إلا أن هذا التفكير يتم من خلال بوابة رئيسة وهي بوابة الثورة الثقافية. ويتعلق الأمر هنا «باختيار واجهة من واجهات الواقع العربي، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بتخطي كل العقبات والحواجز التي تبعد العرب عن أبواب المعاصرة» (2)....

في هذا السياق المخصوص بالذات، ظهر أطروحة عبد الله العروي التنويرية، التي تتأسس على المداميك المعرفية الصلبة التالية:

1 ـ العقلانية: من منظور عبد الله العروي، لا يكون «العقل عقلانية، ولا يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه، ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل، أَبْدَلْنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق» (3).

2 ـ النزعة التاريخانية (L'historicisme): وهي النزعة التي «تنفي تدخل خارجي في تسبب الأحداث بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما رُوي ويروى عن الموجودات» (4). وهذا التصور هو الذي قامت عليه الحداثة، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار «التقدم» ويبشر به كسلاح إيديولوجي.

3 ـ الحرية: يؤكد العروي، في هذا المضمار، أن الدعوة إلى الحرية «ناتجة قبل كل شيء عن حاجة

منذ أن حط العروي قدمه في الطريق الفكري الذي اختاره ـ بجرأة واقتناع وتَمَكُّن ـ لم ينحز عنه، ما يقرب من ثلاثين عاماً، بقي فيها وفياً لمبادئه التنويرية، قابضاً على جمر هذه المبادئ على طريقة بروميتيوس الأسطورية.

متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس» (5). فالحرية هي، إذاً، أرضية الصلبة التي تساهم في الإبداع والخلق والدينامية، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية بحرية، دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية (الليبرالية)...

4 ـ العلمانية: وتتجلى في فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح المجال أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من «الإنسان» كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.

ثانياً: مفاهيم مركزية في مشروع العروي التنويري

أدرك عبد الله العروي ـ مبكراً ـ أن قصور القارئ العربي عن ضبط بعض المفاهيم الإجرائية التي تشكل العمود الفقري في أطروحته، ينعكس سلبا على تمثل هذا المتلقي لطبيعة المشروع التنويري الذي يدافع عنه، من هنا ضرورة التوقف عند أهم المفاهيم التي البانية لصرح مشروعه الفكري، حيث أفرد لكل مفهوم كتاباً.

وعلى هذا الأساس الركين أعلاه، أصدر العروي سلسلة الكتب التالية: «مفهوم الإيديولوجيا» (1980)، و»مفهوم الحرية» (1981)، «مفهوم الدولة» (1981)، «مفهوم التاريخ» (1992). أما خاتمة هذه السلسلة فكان «مفهوم العقل» (1996)، حيث يبرهن في هذا الكتاب ـ بما لا يدع أي مجال للشك ـ على استمرار دفاعه المستميت عن روح ما نادى به منذ مدة طويلة، يتعلق الأمر «بنقد التيارات السلفية، والدعوة إلى الانخراط الفكري، في تاريخ لم نصنعه لكننا مطالبون باستيعابه، لنتمكن من غرس وبناء قيم الحداثة الفعلية بدلاً من الاكتفاء بالنسخ المقلِّد» (6).

فالهدف من وراء التوقف عند هذه المفاهيم/المفاتيح هو نفض الغبار عن القاموس الفكري السائد، استناداً إلى آليات الخطاب الإقناعي المبنية على الحجة والدليل والبرهان، من أجل الوصول إلى الإقناع بجدوى هذا المفهوم أو ذاك؛ وبالتالي تمثله التمثل الصحيح... بالفعل إنها عملية شاقة ومعقدة وعميقة، ولكنها مطلوبة وضرورية، وهذا ما نجح فيه عبد الله العروي في سلسلة كتبه حول المفاهيم بجدارة واستحقاق...

ثالثاً: عبد الله العروي وعوالم الفن الروائي الرحبة

من الملاحظ أن عبد الله العروي طالما كان يلوذ بدوحة الإبداع وارفة الظلال، حيث يحط الرحال في عوالم الفن الروائي، وهو الباحث والأكاديمي والمؤرخ. ومما لا ريب فيه، أن عالَمَ الإبداع عادة ما يعطي

اجتمعت لعبد الله العروي أسباب كثيرة قلما اجتمعت لغيره إلا من كان في سلالته النادرة: ثقافته العالمة الرحبة والعميقة التي مكَّنَته من خوض تجربة النقد المقارن بين الحضارات، تكوينه الفلسفي الرصين، شغفه الشديد بالمفاهيم/المفاتيح؛ ثم مرجعيته التاريخية.

رسم عبد الله العروي لوظيفته التنويرية إستراتيجية خماسية الأضلاع هي كالتالي: التأليف التاريخي (وهو في الأصل أستاذ التاريخ)، التأليف الفكري والتنظيري، الدراسات الفكرية المقارنة، عالم الرواية، وأخيراً دراسة المفاهيم.

لهؤلاء الأكاديميين المتخصصين متنفساً آخر، ورئة أخرى، وهامشاً واسعاً للتعبير عن هموم الذات وهواجسها، أكثر مما تُتِيحُهُ لهم طرق البحث العلمي الدقيقة والصارمة التي ينتهجونها في أبحاثهم ودراساتهم. وتدعم ذلك التصور تصريحات العروي نفسه بخصوص سياق كتابته لسيرته الذهنية «أوراق»، التي نستشف منها سبب اختياره عالم الرواية كمتنفس أساسٍ، ما دام هذا العالم يوفر له هامشاً زاخراً من هوامش التعبير عما لا يتمكن من ترجمته، على مستوى تحليلاته النظرية والفكرية والتاريخية. يقول في هذا الصدد: «إنني لا أميل إلى الرواية إلا بدافع تجاوز ما يظهر من صرامة في تحليلاتي الإيديولوجية والتاريخية» (7).

لكن عبد الله العروي ـ وعلى غير عادة كثير من المفكرين العرب الذين يوظفون عوالم الحكي في كتابة سيرهم في أواخر حياتهم ـ وهو يكتب سيرته، لم يكن حديث العهد بالكتابة الروائية، بل كان كذلك كاتبا روائيا بامتياز لا على صعيد الكم فحسب، بل على صعيد نوع الروايات التي كان يصدرها تباعا منذ سبعينات القرن الماضي...

هكذا أصدر مجموعة من الروايات في وقت مبكر من مشواره الفكري، حيث صدرت له رواية «الغربة»(1971)، تلتها رواية «اليتيم» (1978)، أردفها برواية «الفريق» (1986)، بعدها ظهرت له سيرته الذاتية المعروفة «أوراق» (1989)، وأخيراً رواية: «غيلة» (2001) ...

وفي هذا الصدد، تشكل سيرة العروي الذهنية التي سماها «أوراق» علامة فارقة في مساره الروائي. وأبرز ما ورد في هذه السيرة من مفارقات هو أن العروي انتخب شخصية إدريس لتحل محل اسمه الشخصي (عبد الله)، مع وجود العديد من المؤشرات التي تفيد على أن بينهما قواسم مشتركة كبيرة ومتعددة. فقد آمن إدريس/عبد الله بمقومات هويته الوطنية، والقومية ودافع عنها. ولما أحرز المغرب استقلاله، نزع إدريس إلى العزلة، اعترافاً منه بخيبة آماله مما كان ينتظره من تحقق لوعود قطعتها الحركة الوطنية لصالح المغاربة أجمعين. ذلك أن تجربة العزلة في حد ذاتها إعلان عن الفشل وخيبة الأمل من جهة، ومرآة لتدهور المجتمع وتخلفه من جهة أخرى. وهذا ما عبر عنه السارد في فصل «التأبين» بقوله: «...والآن بعد أن تصفحت، بعد أن قرأت ورتبت أوراقه، أرى انه لم ينظر أبداً إلى نفسه إلا في إطار الفشل والإحباط. لم يؤمن أبداً بأن الإنجاز الأدبي قد يعوض عن مرارة الحياة، بل صمم على أن تكون خيبته العبارة الصادقة عن الإخفاق الاجتماعي» (8).

غير أن عبد الله العروي سيعيد الاعتبار لهذه الشخصية (إدريس) من خلال التعاطف الملموس الذي حظيت به من طرف كل من السارد وشعيب، كما لو أن العروي «لا يريد رغم كل ما حصل أن تكون

أنفق عبد الله العروي جهداً سخياً في النهل من التراث النظري للحداثة الغربية في مظانه، كما رسم إستراتيجية خماسية الأضلاع: التأليف التاريخي، التأليف الفكري والتنظيري، الدراسات الفكرية المقارنة، عالم الرواية، وأخيراً دراسة المفاهيم.

النهاية نهاية بئيسة. وهذا، ربما، حكم على تطور المغرب» (9).

أما في مجال ما حققته كتبه من أصداء، فقد مُني العروي بخيبة أمل مريرة، إذ كان يظن أن منهجه في التفكير قد حقق حضوره في الثقافة العربية المعاصرة؛ فتبين له عكس ذلك، وأنه كان متفائلاً أكثر من اللازم، عندما حاول إقناعنا بفحوى أطروحته التنويرية بمختلف مستوياتها المتراكبة والمتناغمة والمتكاملة. وهذا ما عبر عنه في كتابه «مفهوم العقل» قائلاً: «إن المحاولة التوضيحية التي قمت بها، وقام بمثلها غيري في المغرب والمشرق، لم تؤثر بعد التأثير المرجو في التأليف العربي» (10). وهنا يحس عبد الله العروي أن مشروعه تبخَّر، أو أنه صيحة في وادٍ.

ـ ترى ماذا سيكون رد فعل عبد الله العروي ـ داعية التنوير ـ وهو يعاين المتغيرات المجتمعية الهادرة التي تعصف بمفاهيم الحداثة، وتكرس الخطاب السلفي بشكل قوي في عالمنا العربي في ظل الربيع العربي؟ أليس هو القائل: «إن أمرنا لا يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختيارا لا رجعة فيه، المستقبل عوضا عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد، لا أداة إغراء وتنويم...»؟ (11).

الهوامــش :

1 ـ من المؤسف أن الفكر المغربي والعربي لم يتمكن من استيعاب محتوى هذه الكتب القيمة إلا بعد سنوات من صدورها .
2 ـ كمال عبد اللطيف: "درس عبد الله العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي ـ الحداثي"، منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 11، 1998، ص:39.
3 ـ عبد الله العروي: "مفهوم العقل"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: 1، 1996، ص:364.
4 ـ عبد الله العروي: "العرب والفكر التاريخي"، دار الحقيقة، بيروت، ط: 1، 1973، ص:126.
5 ـ عبد الله العروي: "مفهوم الحرية"، المركز الثقافي العربي، بيروت ط:1، ص:59.
6 ـ كمال عبد اللطيف: "درس عبد الله العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي ـ الحداثي"، مرجع سابق، ص:14.
7 - عبد الله العروي: "عبد الله العروي: من التاريخ إلى الحب"، حاوره: محمد الداهي، منشورات الفنك، الدار البيضاء، 1996، ص:66.
8 - عبد الله العروي: "أوراق"، المركز الثقافي العربي، ط:2،1996، ص:234.
9 ـ عبد الله العروي: "من التاريخ إلى الحب" مرجع سابق، ص ـ ص:55 ـ 56.
10 ـ عبد الله العروي: "مفهوم العقل"، مرجع سابق، ص:14.
11 ـ عبد الله العروي: "الأيديولوجية العربية المعاصرة"، دار الحقيقة، بيروت، ط:1، 1970، ص:12.

القطيعة المنهجية عند عبد الله العروي

محمد مستقيم *m.moustakim12@gmail.com*// أستاذ باحث في الفلسفة

يجمع الباحثون في مجالات الفكر والثقافة والتاريخ بأن المفكر والمؤرخ المغربي عبد الله العروي هو صاحب مشروع فكري ونقدي، منخرط بجدية في صلب قضايا الفكر والمجتمع العربيين. وقد دافع عن هذا المشروع باستماتة وتفان على مدى أكثر من خمسة عقود، كما برهنت الأحداث الأخيرة محليا وعالميا على مصداقية تحليلاته الدقيقة وصلابتها التاريخية.

نحن إذن أمام مشروع جذري يهدف إلى الحفر العميق في مظاهر التأخر التاريخي والفكري والسياسي والاجتماعي التي تعاني منه أقطار الوطن العربي. لقد كان العروي ولازال مقتنعا بأن الخروج من هذا المأزق، يتطلب الالتحاق بركب الحداثة الكونية، أو ما أصبح يعبر عنه بـ«المتاح للبشرية جمعاء»، لأن التصالح مع الذات ومع الواقع في نظره لا يمر إلا عبر ما هو كوني وعالمي، وعن طريق استيعاب شامل لمعطيات الحداثة ومكتسباتها الفكرية والعلمية ومنظومة القيم التي أنجزت في إطار الحضارة الغربية والعمل على إغنائها انطلاقاً من التجارب المحلية.

ينطلق عبد الله العروي من فكرة أساسية وهي أن الفكر العربي، لا زال سجين إشكالية النهضة والإصلاح كما صاغها رواد هذا الفكر في أواسط القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من خلال السؤال الأساسي: لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟

تعددت إسهامات العروي من خلال إنتاجاته المختلفة في مجالات النقد الإيديولوجي والثقافي، وكتاباته التاريخية وكذلك من خلال نصوصه الإبداعية وترجماته. لكنها في النهاية تصب في مشروع موحد ومتكامل. يقول عبد الله العروي في أحد حواراته الأخيرة بأن إنتاجه الفكري يشكل وحدة عضوية، مؤكداً بأنه نشر في سنة 1961، أول عمل (حوار تلفزيوني) تحت عنوان: «رجل الذكرى»، يتناول موضوع الذاكرة، نفس الموضوع تناوله بعد عقود في رواية «الآفة» وفي كتاب «السنة والإصلاح». كما أن كتابه العمدة «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» الصادر بالفرنسية سنة 1967، ينقسم إلى أربعة فصول، وهي:

1 - العرب والأصالة

2 - العرب والاستمرار التاريخي

3 - العرب والعقل الكوني

4 - العرب والتعبير عن الذات

وقد تبين من هذه الفصول بأن الكتاب المذكور كان بمثابة تصميم عام لمشروعه الفكري العام الذي لازال مستمراً إلى اليوم، حيث يمكن تجزئة أعماله إلى أربعة محاور، كل محور مرتبط بأحد هذه الفصول وهي:

1 - الإيديولوجيا
2 - البحث التاريخي
3 - التأصيل
4 - التعبير(1)

في النقد الإيديولوجي:

إن المتتبع للمشروع الفكري والنقدي للدكتور عبد الله العروي، والذي وضع لبناته الأولى منذ منتصف ستينات القرن الماضي، في كتاب: «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، يدرك أن السؤال المركزي الذي تدور حوله كل منجزه هو: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات العقل الحديث؟، والعقل الحديث عنده هو تلك المنجزات الفكرية والعلمية التي ظهرت في أوروبا منذ عصر النهضة.

إن الأرضية الصلبة التي يقف عليها هذا المشروع تكمن في المرجعية التاريخية التي ينطلق منها في كل أطروحاته. حيث قام بقراءة شاملة للتاريخ العالمي مقارنا به التاريخ المحلي، مدعماً تلك القراءة بمنظور فلسفي من خلال اطلاعه العميق على الإنتاجات الفلسفية الغربية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار مارا بالقرن التاسع عشر وما طبعه من فلسفة ألمانية لعبت دورا كبيرا في تكوين جزء من تصورات خاصة فلسفة كل من هيجل وكارل ماركس.

يُمثل كتاب «الإيديولوجيا العربية المعاصرة «أحد أهم وأقوى الكتب المؤسسة للفكر العربي المعاصر، حيث مارس فيه نقداً جذرياً لمكونات الفكر العربي، مفككا أنظمته الفكرية الرئيسية (الإيديولوجيات)، وهي: السلفية التي يمثلها الشيخ، والليبرالية التي يمثلها رجل السياسة والتقنية التي يمثلها الداعية التكنوقراطي. مبينا بأن كل نظام فكري يستوحي دوراً من أدوار التاريخ الغربي الحديث. مشيرا إلى أن الإيديولوجيا مبثوثة في كل برامج الفئات العربية، وفي تطلعات الأفراد وممارساتهم، لكنها تفتقد إلى الانسجام العضوي، فحاول أن يجمع ذلك الشتات ويبين بأن سبب إخفاق السياسات الإصلاحية في الساحة العربية راجع إلى تجزئة التراث الغربي واختيار جزء دون جزء حسب الظروف. وللخروج من هذا المأزق ينبغي التسلح بالنظرة الشمولية إلى الغرب وليس التعامل معه برؤية انتقائية تجزيئية. (2)

يقول العروي:» إن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية (نسبة إلى العصر الوسيط) مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقعي» (3)

هكذا نتبين بأن النقد الإيديولوجي عند العروي يهدف بالدرجة الأولى إلى تحديث العقل العربي، والخروج به من عصور الاتكالية والخرافة والنظرة اللاتاريخية واللاعقلية للأشياء، وتحديث العقل هو ضرورة يكشف عنها منطق التاريخ، ذلك الذي تكون فيه الماركسية التاريخانية هي المعلم

الأمين الذي ينير للمثقف العربي دروب السبيل.

في التأخر التاريخي:

يُعد مفهوم التأخر التاريخي أحد المفاهيم الأساسية في التحليل التاريخاني عند عبد الله العروي، فهو المفهوم الذي يربط تفكير مثقف العالم الثالث بفكر كارل ماركس. وهو ليس مفهوماً مجرداً يحتاج إلى تدخل الفلاسفة من أجل تحليله ونقده، بل يتم استخلاصه من طرف المثقف من معطيات التجربة اليومية، وخلال احتكاكه المباشر ومعاناته اليومية مع الحياة، «فيجر معه مسبقات ستتحكم فيما بعد كلياً في أفكاره وإحساساته، ونقول مسبقات لأنها فرضيات وموضوعات ملتصقة بمفهوم التأخر منها التأكيدات الآتية:

أ-وجود مرحلة متقدمة في تطور التاريخ بالنسبة لظروف مجتمعه الأصلي.

ب-وجود وحدة سياق ووحدة مسيرة في التاريخ.

ج-سطحية التاريخ (ليست هناك أسرار في التاريخ)

د-إمكانية الطفرة في التاريخ (4)

يتبين إذن أن عبد الله العروي يرتكز في مشروعه الفكري أساساً على ممارسة النقد الإيديولوجي من أجل تجاوز مظاهر الفكر التقليدي، هذا الأخير الذي يتعارض تماما في منهجه ومفترضاته مع معطيات الفكر الحديث. بسبب مطلقاته المبنية على الاعتقاد في وجود الحقيقة الكاملة في مكان ما وفي مزمن ما. (5)

إن الحل الوحيد للخروج من مأزق الفكر التقليدي الذي يشكل الأساس الإبستمولوجي للتأخر التاريخي، هو حسب العروي إنجاز ثورة ثقافية شاملة، ومعنى ذلك إنجاز قطيعة منهجية واضحة مع كل المظاهر الفكرية والتاريخية التي شكلت ضمن الثقافة العربية المعاصرة، عائقاً في سبيل تحقيق الحداثة وإنجاز مهام التغيير والتجديد الفكري والحضاري للمجتمعات العربية. يقول: «إذا أردنا أن نعطي فعالية لعمالنا الجماعي وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية، فلابد من ثورة ثقافية، تعم المجتمع بجميع فئاته، وتغلب المنهج الحديث، في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم، لا في ثوب مستعار من الماضي-هذه الثورة مازالت في جدول الأعمال، لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه يوما إذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن» (6).

العروي: «الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن 16 م إلى يومنا هذا. لم تثني المسؤولين عن السير في طريق «ما ليس منه بد» حسب عبارة امبراطور اليابان بعد هزيمة 1945. أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا».

يُردد عبد الله العروي باستمرار على أن مشروعه في النقد الإيديولوجي الذي تعكسه كل كتاباته النظرية، ليس في النهاية سوى محاولة للإجابة عن سؤال مركزي، وهو: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟ (7). والمقصود بالمكتسبات الليبرالية معطيات العقل الحديث كما أنجزت في أوروبا خلال العصور الحديثة، والمقصود بالليبرالية هو النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنيين السابع عشر والثامن عشر، والذي استعملته الطبقة البورجوازية الأوروبية لمحاربة الأفكار والأنظمة الإقطاعية (8). في هذا الاتجاه يُساجل العروي المثقفين العرب الذي يتنقدون توجهه هذا بحجة التبعية للغرب في كل ما ينتجه من أفكار وإيديولوجيات، قائلاً بأنه عندما نرفض نحن هذه الليبرالية، إنما نرفض ما لا نملك، و»نظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه. نستهزئ بالتراث الليبرالي، الضيق، المحدود، السطحي، ونحن لم نستوعبه بعد-ويبقى المجال في حياتنا العامة، في المدارس، في الصحف والمجلات، في الأندية، مفتوحا للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلف في الواقع حتى عن الفكر الليبرالي ذاته» (9).

وقد خلُص العروي في كتاباته الأولى خاصة «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» و»العرب والفكر التاريخي» إلى الحل الذي يقترحه للتخلص من الاتجاهين معا (السلفية والانتقائية)، هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته، التي حدّدها في أربعة مقومات، وهي:

1 - صيرورة الحقيقة.

2 - إيجابية الحدث التاريخي.

3 - تسلسل الأحداث.

4 - مسؤولية الأفراد (بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ)

وأربعة قوانين تحدد معنى التاريخانية:

1 - ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).

2 - وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل)

3 - إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).

4 - إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمان) (10)

من جهة أخرى يؤكد العروي بأن الماركسية هي بمثابة أهم وأحسن مدخل عن طريقه يمكن أن يتزود

هكذا وضع العروي أصبعه على جوهر المشكل، مبيناً بأن مشكلة الإصلاح ومشكلة محمد عبده يمكن أن تطرح على الشكل التالي: لماذا لم ينفتح منطق الاسم (منطق الخطاب) على منطق الفعل؟ إنها مفارقة ناتجة من جعله الإصلاح أولى المسلمات، مما دفعه إلى تطبيق المعروف لديه على ما ليس داخل نطاقه.

العرب بمقومات الفكر التاريخي، الماركسية في تأويلها التاريخاني هي التي ستساعد العرب فعلاً على تدارك تأخرهم التاريخي وتحررهم من الأوهام وتوجههم نحو الواقع والإنجاز الفعلي، منتقدا تخوف الكثير من المثقفين العرب (السلفي والانتقائي) من هذا الاقتراح ومنبها في نفس الوقت بأن التخلي عن الفكر التاريخي سيؤدي بالعرب إلى الانسلاخ عن شخصيتهم إذا اعترفوا بأن التاريخ يتحكم فيهم (11) يوضح الدكتور بنسعيد العلوي مفهوم التأخر التاريخي عند العروي بصورة دقيقة مبيناً أن هذا الأخير لا يمكن اختزاله فقط في ميادين المعمار والبناء أو وسائل الترفيه المتطورة والمواصلات الحديثة، فالثورات الكبرى في الغرب ارتبطت فعلا بنشأة المدن الكبيرة، والعرب اليوم يتوفرون على مدن ضخمة مكتظة بالسكان فهل يعني هذا أنها فعلاً تجمعات مدينية؟ (12) ربما كان المشكل هو أنه «ستزيد مدننا ضخامة واتساعا من دون أن تنتشر فيها ذهنية مدينية، تكثر فيها اللعب العلمية بينما تبقى الذهنية العمومية استهلاكية خرافية تواكلية» (13)

ويؤكد الدكتور بنسعيد أن حضور المدينة في ظل غياب ذهنية مدينية هو من علامات التأخر التاريخي. إن الذهنية المدينية حسب العروي تعبر عن نظام متماسك تكون فيه السيادة للإنتاج قبل الاستهلاك، ويكون فيه العلم نشاطاً جماعياً وليس فردياً منعزلاً (14). الذهنية المدينية تعني وجود «جو ثقافي مديني، يتواصل فيه الناس بسهولة وتتجه فيه اهتماماتهم نحو الإنتاج وتطويع الطبيعة» (15). لكن الذهنية العربية متأخرة عن الواقع المادي للوجود العربي، ثقافة بدائية وقبلية»، ولا غرابة بالتالي من وجود المثقف المتجه كلية نحو الماضي والبعيد كلياً عن حاضره، بل نجده مرتبطاً بأهداب ثقافة لا تربطه بها أدنى صلة معقولة، تماماً كما كان الشاعر الأندلسي في القرن الهجري الخامس ينعم بالقصور الفاخرة والرياض العطرة فيما كانت روحه متجهة كلية نحو صحراء لا يعرفها ولا يستطيع أن يعيش فيها.

إن الخلاصات الكبرى التي انتهى إليها تحليل العروي، هي أن التأخر التاريخي الذي يعاني منه العرب اليوم سببه مجموعة من العناصر انتظمت فيما بينها لكي تصبح تعبيرات لهذا الداء الذي ينخر الجسم العربي الراهن، وهي سيادة الفكر اللاتاريخي، وتخلف الذهنية عن الواقع المادي المعيش، والنقص الإيديولوجي. لذلك لا سبيل إلى محاربة تخلف الذهنيات والقضاء على الفكر اللاتاريخي، وتجاوز النقص الإيديولوجي إلا بالعمل على تحديث العقل العربي، وذلك بمعانقة الفكر التاريخي في أعلى صوره، وبممارسة النقد الإيديولوجي (16).

في العقل والعقلانية:

يبدو من كتابات عبد الله العروي وخاصة في سلسلة المفاهيم أنه كان مشغولاً بمفهوم العقل قبل أن يُخصص له مصنفاً متكاملاً، ففي «مفهوم الدولة «الذي صدر سنة 1981 أعلن العروي بأنه كان يعد دراسة حول العقلانية من أجل نشرها مع البحثين حول الحرية والدولة، وذلك من أجل الإمساك بجميع العلاقات الجدلية الرابطة بين المفاهيم الثلاثة، وكل ذلك في نطاق تعييني لا تجريدي. لكنه تبين أن مفهوم العقلانية يستوجب بحثاً طويلاً ومفصلاً قصد استجلاء ما يكتنفه من التباسات

ومغالطات، فقرر تأجيله إلى فرصة أخرى (17).

يقول بأنه عندما نستعمل مفهوم العقلانية في الاجتماعيات والسياسيات، علينا أن نتعامل مع مفهوم العقل على أنه مرتبط أولاً بنمو تأثير الطبقة التجارية في الاقتصاد والمجتمع الأوروبيين. وثانياً أنه مجسد في التنظيم الاجتماعي وفي السلوك الفردي، وثالثاً: أنه مفصول عن الأخلاقيات. وعندما نتجاوز التصور الفلسفي الكلاسيكي الذي يمزج بين الجانب التجريدي والجانب الأخلاقي في التعامل مع العقل، فإن النظرة العلمية الموضوعية تقتضي الاستغناء عن الهدف الأخلاقي، فتصبح «طريق العقل هي كل طريق موصلة حتماً إلى الهدف، أياً كان ذلك الهدف». ويتمكن العالم الطبيعي من البحث عن صور حلول العقل في الطبيعة (18).

بيد أن حلول العقل في الطبيعة هو من فعل الإنسان، من خلال أنشطته العملية التي توظف نواميس الطبيعة لتحقيق هدف يتم تحديده زمنياً ومكانياً. فالأنسان بدأ تعلمه بملاحظة حركة الأجرام العلوية البعيدة عن تأثيره، لكن مفهوم العقل لم يتبلور إلا بعد أن شرع الإنسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع من الطبيعة. و«كلما اتسع نطاق تدخلاته: في الزراعة، في حمل الأثقال، في الطب والبيطرة، في الملاحة، في الحرب، ازداد دقة مفهوم العقل والعقلانية»(19). وهذا دليل على أن مفهوم العقل لا يمكن له أن يتبلور إلا بعد مرور عشرات القرون من التقدم الحضاري كما حدث مثلاً في الحضارة اليونانية وكذلك في العصور الحديثة خلال القرنين الثالث والرابع عشر. ولا عجب إذا لاحظنا أن المفهوم الاجتماعي للعقلانية لم يتبلور إلا في أواسط القرن التاسع عشر، رغم أن التطورات الاجتماعية التي تسببت في توضيحه قد بدأت تؤثر في المجتمع الغربي مع بزوغ فجر النهضة (20).

عندما يحل العقل في الطبيعة فإنه يحل كذلك في المجتمع بسبب طموح الإنسان إلى تغيير ما يحيط به وأول من استفاد من التوظيف العقلي البرهاني هم علماء الاستراتيجيات لأغراض حربية خاصة في القرن الثامن عشر، رغم الطابع الهدام لهذا الهدف الذي يؤدي إلى البعد عن المجتمع (21).

يضيف العروي بأن البعد الاجتماعي لتوظيف العقل كان كذلك في الميدان التجاري. حيث أنجزت الطبقة التجارية الأوروبية ثورة تجارية كبيرة في القرنيين الثالث والرابع عشر. وإذا كان الحساب من معاني العقلانية عند الغرب، فإن هذا الأخير ساهم في تطوير وانتشار التقنيات الحسابية في التعامل التجاري، وهو ما سهل انتقال هذه التقنيات من المجال التجاري الضيق إلى المجال الاجتماعي العام، «من المتجر إلى الدير والضيعة، من المدينة إلى الريف. فأثرت تلك التقنيات في كل مظاهر النشاط الإنساني: التجاري، الصناعي، الزراعي، الإداري الحكومي. تكون علم خاص، يعنى بتطبيق الحساب على التسيير والإدارة. يريد شيخ الدير أن يعرف بالضبط مداخيله مصاريفه أسبوعياً، شهرياً، وسنوياً، كذلك ناظر الضيعة ورب العائلة الارستقراطية، ونقيب الحرفة، وأخيراً بالطبع صاحب السلطة العليا. تقدر كل ثروة، من أي نوع كانت، بالنقود، أي بالأعداد، فتمكن المقارنة بينها وبين أي نوع آخر من الثروة، كما يمكن توقع العوائد والأرباح» (22)

إن استيعاب المجتمعات الغربية للقوانين العقلية التي بني عليها علما الحساب والهندسة في الحياة الاقتصادية والإدارية والحربية والتربوية، هو الذي أدى إلى انتقال العقلانية إلى السلوك الفردي

والجماعي (23). فمن يعيش هذه المفاهيم على مستوى السلوك اليومي تترسخ في ذهنه ويتعود عليها في تنظيم حياته اليومية ف»تتعود عينه وأذنه على قواعد التناسب الهندسي فيتكون لديه ذوق خاص نلاحظ تأثيره في المعمار، في الهندسة، في الموسيقى، في الرسم. اصطلحنا على أن المجتمع الذي يتحلى بهذه الصفات هو المجتمع الحديث توفرت لدينا معايير موضوعية نقدر بها حداثة أي مجتمع كان. من هنا أهمية دراسة البيروقراطية-الحكومية والمؤسسية- في البحوث الاجتماعية والسياسية حول المجتمعات غير الأوروبية» (24).

في القطيعة المنهجية:

يُعد عبد الله العروي أول مفكر عربي يُوظف مفهوم القطيعة في المجال التداولي العربي، واستعماله من أجل قراءة الوضع العربي بعد هزيمة 1967، وتداعيات ذلك على الفكر العربي المعاصر. في دفاعه عن مفهوم القطيعة يقول العروي بأنه إذا اتضحت نهاية عهد الفكر التقريري ومنطق المناظرة بانحلال قاعدتهما المادية والاجتماعية والفكرية، فإنه لم تعد هناك حاجة للبداهات الجاهزة والضرورات المنطقية التي يتمسك بها الجميع. وينبغي تجاوز كل هذه العدة التقليدية وطي الصفحة، أي إنجاز القطيعة المنهجية من أجل الخروج من وضعية التأخر التاريخي (25).

يلاحظ العروي في كتابه «مفهوم العقل» ظاهرة استحضار التراث التي هيمنت على المجال الثقافي العربي بصورة واضحة، في مقابل اهتمام ضعيف بالدراسات الإبستمولوجية، عند المتخصصين وحتى إن قاموا بذلك فإنهم لا يتجاوزون المنطق التقليدي الذي هو مسايرة الاتجاه العام دون محاولة معاكسته. إن الدراسة العلمية الموضوعية للتراث تقتضي إنجاز القطيعة مع مضمونه وليس مسايرته، لأن مجهوداته ستبقى بدون قيمة تذكر. إن الاختلاف في المنهج ليس اختلافاً في الرأي كما يتم الترويج له. (26)

يُحدد العروي المنهج على أنه منطق الفكر الحديث الذي قطع مع الفكر القديم، والذي ينبغي الحديث عنه وتأسيسه معرفياً وبرؤية نقدية صارمة والقيان بثورة كوبرنيكية بصورة فعيلة وليس فقط عبر الكلام (27). إن هذه الأفكار الجريئة التي ما فتىء يذكر بها العروي في كل مناسبة هي إحدى ثوابت تفكيره التاريخاني. فهو كان ولا يزال «من أكبر دعاة الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر، وصاحب الأطروحة الأكثر جذرية، في موضوع الموقف من التيار السلفي، والمواقف التراثية التقليدية المعادية للتاريخ. نقصد بذلك، دعوته التاريخانية الرامية إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري، من أجل أن تتمكن الإنسانية في كل مكان، من التعلم من دروس الحداثة الغربية» (28).

يُحدد العروي المنهج على أنه منطق الفكر الحديث الذي قطع مع الفكر القديم، والذي ينبغي الحديث عنه وتأسيسه معرفياً وبرؤية نقدية صارمة والقيان بثورة كوبرنيكية بصورة فعيلة وليس فقط عبر الكلام (27).

مفارقة عبده

في تحديده لمفهوم العقل عند العرب يؤكد العروي بأن هذا الأخير غير مكتمل عند كبار ممثلي الثقافة العربية شأنه شأن المفاهيم الأخرى مثل الحرية والإيديولوجيا، حيث يتم استعماله في حدود الثقافة التقليدية وهو ما يزيده غموضاً خاصة إذا قارناه مع مفهوم العقل عند الغرب الذي أصبح مهيمنا على البشرية جمعاء، ومفارقا لمفهومنا التقليدي غير المكتمل (29). إن ما يطبع مفهوم العقل عندنا هو التناقض والمفارقة، فنحن ندعي منذ زمن بأن الإسلام مبني على العقل، وفي نفس الوقت نشتكي بأن سلوكاتنا بعيدة عن العقل وممارسته، هناك إذن «هوة ساحقة بين مانراه حقاً أو باطلاً، من عقل في عقيدتنا، وما نراه حقاً أو باطلاً، من لاعقل في سلوكنا، الخاص منه والعام» (30). هذه المفارقة التي ينبغي على الفكر العربي اليوم الانكباب على دراستها. نحن منخرطون في قضايا العصر برؤية تقليدية وهذا ما يعمق تأخرنا التاريخي ويجعلنا نعيش على هامش حاضر البشرية. من ثمة تبرز مفارقة إحدى مفارقات الفكر العربي، فمحمد عبده مثلاً حاول الإجابة عن السؤال: لماذا تأخر المسلمون؟ وهو سؤال طرحه الغرب الحديث لكن الشيخ اعتمد في بحثه عن الجواب على مادة تقليدية، لا تنتمي إلى ما هو متاح للبشرية جمعاء. (33)، من هنا فإن الحلول التي سيقدمها الشيخ لمشاكل عصره تبقى حلولاً غير كافية وغير ملائمة لتحقيق الهدف الذي هو الإصلاح.

من المفارقات التي رصدها العروي عند محمد عبده هو موقف هذا الأخير من الفلسفة، فهو من جهة يدافع عن حق الفلسفة في الوجود، لكن بخصوص وجودها في الثقافة العربية الإسلامية يتعامل معها بالطريقة الانتقائية المعهودة لديه، حيث يرى بأن الفلسفة ينبغي أن تبقى شأنا فرديا وليست شأناً جماعياً، ففي نظره الفلسفة تسعد الفرد ولكنها غير قادرة على بناء مجتمع متماسك لذلك ينبغي على عامة الناس الابتعاد عنها، والاكتفاء بالشريعة كفلسفة وحيدة، كما أنه لا ينبغي التوفيق بين الحكمة والشريعة كما كان سائدا عند الفلاسفة المسلمين «فالحقيقة فردية بالتعريف، والحقيقة الجماعية والعامية لا تكون إلا دينية»، وهذا يعني كذلك استبعاد العقل كمصدر للحقيقة (32).

يستخلص العروي في نهاية الكتاب بأن التراث الموروث عن السلف يدور كله حول العقل، لكن السلوك العملي يؤدي دائماً إلى الإحباط بسبب التناقض بين ما نظن أنه عقلاني وما نمارسه من سلوكات لاعقلانية، «بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل يقودنا إلى عكس ما تمليه علينا المصلحة البينة الواضحة. ندرك المفارقة ونبحث عن الأسباب والظروف. منذ قرن ونصف ولم نتساءل

كان العروي ولا يزال من أكبر دعاة الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر، وصاحب الأطروحة الأكثر جذرية، في موضوع الموقف من التيار السلفي، والمواقف التراثية التقليدية المعادية للتاريخ. نقصد بذلك، دعوته التاريخانية الرامية إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري.

في تحديده لمفهوم العقل عند العرب يؤكد العروي بأن هذا الأخير غير مكتمل عند كبار ممثلي الثقافة العربية شأنه شأن المفاهيم الأخرى مثل الحرية والإيديولوجيا، حيث يتم استعماله في حدود الثقافة التقليدية وهو ما يزيده غموضاً خاصة إذا قارناه مع مفهوم العقل عند الغرب الذي أصبح مهيمنا على البشرية جمعاء.

بجد: ألا يكون ذلك العقل الذي نتصوره بإطلاق ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط» (33).

من هنا يمكن التمييز، حسب العروي، بين عقلين: عقل نظري مطلق يهتم بالكائنات المجردة، وبالحدود والأسماء، وبشروط التماسك والانسجام، وعقل يهتم بالسلوك الواقعي والنتائج العملية من خلال النظر في المطابقة بين الوسائل والأهداف المرسومة. يقول العروي: «يوجد فرق جوهري بين من يميز ومن لا يميز بين هذين المفهومين، بل هنا تحل القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث، بناء على هذا التقسيم ينقسم الدراسون المعاصرون إلى فريقين: فريق لا يقر، وفريق يقر بالقطيعة المذكورة. من لا يقرها، مهما كانت دوافعه، ينفي من الأصل المسألة الوحيدة التي تهم المسلمين، وغير الأوروبيين الغربيين على وجه العموم، منذ عهد النهضة» (34).

لقد بنى العروي كتاب: «مفهوم العقل»، كما يصرح بذلك، كله على واقع القطيعة وقبولها كمسلمة، طارحاً السؤال التالي: هل نظر المفكر العربي الإسلامي التقليدي في غير منطق الفكر؟ هل تجاوز لينظر في منطق الفعل؟ (35) وفي إجابته يقول بأن عقل المطلق يؤدي حتما إلى عدم التمييز بين المفهومين. فالعقل عند المفكر العربي التقليدي هو عقل الأمر والاسم، والعلم هو فقه الأوامر، فحتى على المستوى اللغوي نجد أن الاسم سابق على الفعل. «وإذا كان العقل هو المطلق كان العلم علم المطلق وبالتالي كان العلم المطلق المؤدي إلى اليقين. في هذه الحال لابد أن يكون الفعل خاضعا لأمر وهو معنى السنة» (36).

هكذا وضع العروي أصبعه على جوهر المشكل، مبيناً بأن مشكلة الإصلاح ومشكلة محمد عبده يمكن أن تطرح على الشكل التالي: لماذا لم ينفتح منطق الاسم (منطق الخطاب) على منطق الفعل؟ إنها مفارقة ناتجة من جعله الإصلاح أولى المسلمات، مما دفعه إلى تطبيق المعروف لديه على ما ليس داخل نطاقه. المفارقة، في آخر تحليل، هي بين عدته الذهنية وواقعه الاجتماعي (37).

واختتم العروي هذا الكتاب بنتيجة قوية مفادها أن عقل الفعل (منطق الفعل) يتأصل في نقض عقل الاسم (منطق الخطاب). «فالإصلاح لا يكون إصلاحاً إنشائياً إلا في الإطار الأول وخارج إطار الثاني. وهذا ما تؤكده الملاحظة بعد أن أقره النظر. الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن 16 م إلى يومنا هذا. لم تقبله جماعات محدودة هنا وهناك، لكنها بقيت معارضة ومحاصرة ولم تؤثر أبداً في اتخاذ القرارات، لم تثني المسؤولين عن السير في طريق «ما ليس منه بد» حسب عبارة امبراطور اليابان بعد هزيمة 1945. أما التردد وعدم الحسم بدعوى

التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا. وإذا قيل: السبب هو ارتفاع نسبة الأمية، نلاحظ أن الحسم حصل في مجتمعات كان معدل الأمية فيها أعلى مما هو عندنا اليوم. ولا أظن أن أحداً يرضى بما نتج عن ذلك من تفكك وضعف وتخلف على كل المستويات» (38).

الهوامــش:

1 - مجلة النهضة، عدد 8، 2014 ص 10
2 - عبد الله العروي، مفهوم الأدلوجة، ص 125
3 - ن م ص125
4 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 173
5 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 42
6 - عبد الله العروي، ن م، ص 43
7 - عبد الله العروي، ن م، ص 45
8 - عبد الله العروي، ن م، ص 49
9 - عبد الله العروي، ن م، ص 52
10 - عبد الله العروي، ن م، ص206
11 - عبد الله العروي، ن م، ص 207
12 - سعيد بنسعيد العلوي، الإيديولوجيا والحداثة، ص 57
13 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص146
14 - سعيد بنسعيد العلوي، الإيديولوجيا والحداثة، ص 58
15 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 104
16 - سعيد بنسعيد العلوي، الإيديولوجيا والحداثة، ص 59
17 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 161
18 - عبد الله العروي، ن م ص161
19 - عبد الله العروي، ن م 162
20 - عبد الله العروي، ن م ص 162
21 - عبد الله العروي، ن م ص 162
22 - عبد الله العروي، ن م ص 163
23 - عبد الله العروي، ن م ص 164
24 - عبد الله العروي، ن م ص 164
25 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 9
26 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 11
27 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 12
28 - كمال عبد اللطيف، درس العروي، ص 73
29 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 18
30 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 19
31 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 33
32 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 40
33 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 357
34 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 358
35 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 359
36 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 360
37 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 361
38 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 363

ابن خلدون وماكيافللي قراءة عبد الله العروي

رضوان العماري *redouaneammari1983@gmail.com*// باحث في سلك الدكتوراه
- كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق الدار البيضاء- المغرب

تميزت الساحة الفكرية المغربية بأهرام علمية أكاديمية كانت وستبقى خالدة ليس على مستوى الساحة العربية، لما لها من أهمية في التنظير لكثير من القضايا؛ الهوية، الثقافة، التاريخ، الدولة، ويُعد المفكر عبد الله العروي أحد الذين أغنوا المكتبة العربية والفكر العربي بإسهامات قيمة، كمفهوم الحرية، مفهوم العقل، مفهوم الدولة وغيرها، في هذه المساهمة، اخترت موضوع: «ابن خلدون وماكيافللي قراءة عبد الله العروي».

يرى عبد الله العروي في تناوله لكل من ابن خلدون وماكيافللي، أنه أمام مفكرين ينتميان إلى حضارتين متباينتين، وأحياناً متعاكستين، لكن مع ذلك فهما يتوصلان في معظم الأحيان إلى استنتاجات متماثلة.

- تشابه سيرة الرجلين:

ابن خلدون عاش في شمال افريقيا، ثم مصر، لم يعرف أوروبا المسيحية إلا في مناسبة قيامه بمهمة قصيرة في اشبيلية. وقضى ماكيافللي كل حياته في فلورنسا، ولم يغادر إيطاليا إلا للقيام بمهام سريعة في فرنسا وألمانيا. في السياسة أراد الرجلان أن يلعبا دور فيها لكنها فشلا. فعودة المديسيسيين إلى فلورنسا، أبعدت ماكيافللي عن جادات السلطة ومسالكها. وأراد ابن خلدون أن يوجه سياسة أمير بوجة، ثم قرر أن بري أمير غرناطة؛ وكل محاولة تؤول إلى السجن والفرار.

- أحكام مقارنة:

يقول العروي حين قراءة مؤلفات ابن خلدون، نقع على أقوال متماثلة تقريباً، وهي أقوال كثيرة، ومن الأمثلة يذكر العروي أن ما أدهش القراء منذ أمد بعيد هو موقف الرجلين من الدين، لأنه كان بلا شك حاسماً بالنسبة إلى شعور معاصريهما العام. فماكيافللي يحكم على المسيحية كإناسي وظيفي. ويعتني في التفريق بين الممارسة البابوية والروح المسيحية، لكن في تحاليله السياسية لا يرى في الدين سوى طريقة ممتازة لتربية الناس وتعليمهم ضبط غرائزهم. ويُعبر ابن خلدون عن الفكرة نفسها، فيؤكد أن البدو لا ينالون السلطة السياسية إلا إذا اتحدوا في نطاق حركة ذات أساس ديني، لأن الإيمان الدين وحده يذهب من قلوبهم الغلظة والأنفة

يدور فكر ابن خلدون حول أربعة مفاهيم أساسية: الطبيعة، العمران، العصبية، الملك؛ ويدور فكر ماكيافللي حول أربعة مفاهيم أخرى، الثروة، السياسة، القوة، الحرية؛ وكل من هذين المجموعين المفهوميين يستند إلى عالم خاص جداً.

والتحاسد والتنافس.

- حضور أرسطو:

يقول عبد الله العروي، منذ البداية نوفر على أنفسنا مشرحَين: أولهما تأثير ابن خلدون الخفي على ماكيافللي، نظراً لأن ماكيافللي متأخراً عن ابن خلدون، وثانيهما المصادفة. وفي المقابل، يضيف العروي سنوقف عن فرَضين آخرين: وجود مصدر مشترك، وتشابه الظروف التاريخية.

يؤكد العروي أن أرسطو قد أثر تأثيراً كبيراً في ابن خلدون وماكيافللي؛ يتساءل العروي: لكن أي أرسطو» وأي جانب من فكره دفع الرجلين إلى ميادين غير مكتشفة في دراسة التاريخ والسياسة؟ يقول العروي: «الرجلان اللذان نقارن أفكارهما، قد لا يكون لهما النبوغ الذي ننسبه إليهما، لو لم يكونا قادرين على اكتشاف السياسة انطلاقاً من الأخلاق. بيد أن الأرسطوطاليسية كانت الثقافة الأساسية لجميع معاصريهما؛ وربما لم تكن وحدها كافية لجعلهما يكتشفان ما لم يكن أحد، قبلهما وحولهما، قادراً على رؤيته وتفسيره؛ وبالتالي يتعين علينا أن نمضي إلى أبعد من ذلك. ولنقل منذ الآن: لئن كان أرسطو، فعلياً، هو أداة الاكتشافات الخلدونية والماكيافللية، وذلك ليس بوصفه الأخلاقي والمنظر للسياسة، بل بصفته صاحب منطق العلوم وطرائقيتها» (1).

الملاحظة نفسها تصح على ما يتعلق بماهية الظروف التاريخية. فقد عاش الرجلان حوادث متشابهة في البلدين حيث كان يسود وضع الخراب والحرب. يقول العروي: «لا ريب أنهما لم يكونا الوحيدين اللذين رغبا في فهم محيطهما التاريخي؛ لكنهما كان ينظران إليه، وحدهما، من وجهة نظر معينة...فما كان مشتركاً بين الرجلين، هو أنهما كانا يستعملان المنطق نفسها لفهم وضعين كانا قابلين للمقارنة» (2).

- اعتراض جيب: دنيوية ماكيافللي وصوفية ابن خلدون:

يرى عبد الله العروي من السهل التواضع على أن ابن خلدون وماكيافللي عاشا المغامرات ذاتها في ظروف قابلة للمقارنة، وأنهما أصدرا الأحكام نفسها على البشر، وأنهما تربيا على الأرسطوطاليسية. مع ذلك يقول البعض ليس لمقارنتهما كبير معنى، لأنهما ينتميان إلى حضارات متباينة. ففي مقال ذكر هاميلتون جيب (Gibb) بإلحاح أن ابن خلدون كان في المقام الأول سنياً مالكياً، وكان شاغله الرئيس، شيمة الماوردي والباقلاني والغزالي قبله. ما ذهب إليه جيب، اعتبره عبد الله العروي هو اعتراض قوي جدا من وجهة نظر تاريخانية.

يعود العروي إلى ماكيافللي، قائلاً: «نجد عند ماكيافللي مفاهيم وتصورات قد لا يدركها فكر إسلامي إلا من خلال التقريبات. وهاكم مثلاً: «لئن أريد الحفظ على الحرية في روما وسط الفساد، كان لا بد لها كما هي الحال بسبب تغير العادات والآداب، من نغير قوانينها، وكان لا بد لها أيضاً من تغيير أشكالها الدستورية» (3). هنا يعتبر العروي أن مفاهيم الحرية/ القانون/ الدستور، التي كانت روما ورثتها على المدينة (La Polis) اليونانية، مفاهيم واضحة بالنسبة إلى ماكيافللي الفلورنسي، المواطن في مدينة أنشأتها روما: ففي حتله تواصل تاريخي فكري/ ولساني لا يمكن أنكاره. يقول العروي: «إن هذا التواصل يفتقر إليه ابن خلدون الذي يتخذ موقفين في مواجهة المفاهيم التي ذكرناه: إما أن يخفضها إلى مفاهيم الفقه ويجعلها تفقد اصالتها، وإما يدرجها في مقولات السياسة العقلية، الغالبة على الأفلاطونيين المحدثين من المسلمين، ويجعلها تفقد معناها الدقيق» (4). يتساءل هنا العروي مع كل من ماكيافللي وابن خلدون.

فما عن مواقف/ أهداف ماكيافللي؟ يرى العروي أن المفسرين انقسموا حول هذه الجزئية، فما من أحد يعلم بالضبط إن كان ديمقراطياً مقتنعاً وحازماً، وإن كان قد آل إلى اعتناق الاستبدادية أم كان ديمقراطياً واستبدادياً في آن. لكن «الجميع يعترفون أنه ظل وفياً، على الرغم من مداخله الاستنسابية، لهدفين رئيسين: فقد كان مصراً على أن تحتفظ فلورنسا بحرياتها، وكان يرغب في أن يتمكن أمير إيطالي خليق بهذا الاسم من توحيد أقصى ما يُمكن من أراضي شبه الجزيرة، لكي يكون قادراً على طرد البرابرة منها، صحيح أن السجال ممكن، على مدى النظر، حول المعنى الدقيق للكلمات: الحرية والوحدة؛ ومع ذلك لا يشك أحد في أنهما موجودان حقاً في مؤلفات ماكيافللي وأنهما يحتلان المكانة المركزية» (5). فماذا يقول ابن خلدون؟».

يتساءل ابن خلدون في بداية المقدمة عن نفع العمران الذي ينوي إنشاءه، كما يتناسى لماذا تناسى هذا العلم الأقدمون الذين أنشأوا الكثير من العلوم الأخرى. يجيب ربما لأن هدفه ليس شريفاً. وهو بالتالي، في نظره لا ينفع في الحكم على حقيقة الأخبار والروايات التاريخية. يقول العروي: «إن علما يعلن باعتزاز أبوته له، ويعتني كثيراً في تمييزه من العلوم المقترنة به، ليس بنظره في نهاية المطاف سوى مدخل، علم مساعد للتاريخ، الذي ينبغي أن يظل مخلصاً للقوانين القائمة. صحيح أنه يمكن، بتأويل حصيف، أن يعطى لـ«علم العمران» الخلدوني وظيفة أشرف، ويبقى أن طموح واضحه يقف عند حد وضع قواعد الحقيقة (التحقق) للحكم على شهادات عن حوادث الماضي» (6). بعد هذه الوقفة، يرى العروي أن ثمة هوة تفصل بين مرامي الرجلين، تحاليل جزئية وأقوال

العروي: «فالقول إن التاريخ من صنع الإنسان، لا يعني شيئاً إن لم نر ما الذي يُحرك الإنسان، أي غريزة الملكية والنفوذ والغرور. وكاتبانا إذ اكتشفا الحقيقة ذاتها، انتهى المطاف بهما إلى إصدار الأحكام نفسها على الإنسان والمجتمع والسياسة والتاريخ».

نموذجية تتقارب إلى حد الانصهار؛ ولكن حين توضع في نطاقها العام، وتربط بالمرمى الشامل لكل من الرجلين، يتساءل العروي: ألا ترتدي دلالة متباينة؟ يجيبنا: «يدور فكر ابن خلدون حول أربعة مفاهيم أساسية: الطبيعة، العمران، العصبية، الملك؛ ويدور فكر ماكيافللي حول أربعة مفاهيم أخرى، الثروة، السياسة، القوة (Virtu)، الحرية؛ وكل من هذين المجموعين المفهوميين يستند إلى عالم خاص جداً» (7).

- النظرية الدورية:

يرى عبد الله العروي أن ماكيافللي أخذ هذه النظرية عن المؤرخ بوليب (Polybe) الذي كان قد ورثها عن متقدميه الإغريق. وهو يتحدث عنها في تعليقاته على تيت ليف، لكنه لا يستعملها في تحليل تاريخ فلورنسا ولا يستخلص منها أي استنتاج على صعيد النصائح التي يسدي بها إلى الأمراء. يعلق العروي هنا: «إن نظرية الأدوار، هي مجرد راسب من راسب الفكر العتيق، لا تعلب دوراً مركزياً في العقيدة الماكيافللية التي تحتفظ، بدونها، بكامل قوتها وغناها» (8). لكن عند ابن خلدون الأمر مختلف، فنظرية الأدوار أساسية في عقيدته، وهي خمسة أشكال متباينة:

1 - الدور الأعم بعد دور التاريخ الذي يمتد من وحشية البدو الرعاة إلى فنون وعلوم الحواضر الكبرى، مرورا بثقافة الفلاحين القرويين؛ فالعمران المدني بعدما بلغ ذروته، يدخل في الانحلال ويعود إلى مستوى الوحشية، تاركا الشعلة إلى جماعات بشرية أخرى.

2 - في هذا الإطار العام، يمر كل عمران في دور خاص به، ويتضمن خمسة أطوار: التأسيس، البناء، الازدهار، الكهولة، التجدد.

على الصعيد السياسي، تمر الدولة بدور من ثلاثة أطوار: الشباب، النضج، الشيخوخة.

5 - دور خامس يحل فيه تصنيف أخلاقي محل التعاقب التأريخي.

يقول العروي عن هذه الأدوار: «إن نظرية الأدوار الخلدونية، كما نراها، أكثر تنوعاً من النظرية الموروثة عن التراث اليوناني اللاتيني؛ وإن الجزء المتعلق بروح الجماعة وبالدولة هو وحده قابل للمقارنة الدقيقة مع ما نقرأه عند أفلاطون وأرسطو وبوليب» (9).

- تقاربات معرفية (إبيستمولوجية):

يستنتج عبد الله العروي أن ما كان يقرِّب مظهريا بين الفقيه المسلم والموظف الفلورنسي ـ

يستنتج عبد الله العروي أن ما كان يقرِّب مظهرياً بين الفقيه المسلم والموظف الفلورنسي هو أقل أهمية بكثير مما كان يفصلهما؛ ثقافات مختلفة ومثالات متعاكسة، وبسبب من هذا الاختلاف المطلق، من الصعب حسب الجابري القول أيهما أكثر حداثة.

معرفة الإرث الإغريقي، تجربة الحياة القابلة للمقارنة ــ هو أقل أهمية بكثير مما كان يفصلهما- ثقافات مختلفة ومثالات متعاكسة، وبسبب من هذا الاختلاف المطلق، من الصعب حسب الجابري القول أيهما أكثر حداثة. فبعض المواقف والأفكار، عند الأول، تبدو تقليدية، مرتبطة بالتوحيد والتعالي، ولكنها حين اكتشفها المحدثون كانت بالغة الخصوبة؛ وبعضها الآخر يبدو، عند الثاني، حديثاً، مع ذلك تبين عند الاستعمال أنها مواقف وأفكار عقيمة. «لا يمكن القول تماماً ما الذي يجعل الإنسان يصنع المعجزات الابتكار، الاعتقاد بحرية الرأي أم بالحتمية، التفاؤل الكارثي أم التشاؤم البطولي!» (10).

يصل العروي إلى خلاصة هامة، معتبراً أنه ليس ابن خلدون ولا ميكافللي أبناء القرن العشرين، ولا حتى من أبناء الأزمنة الحديثة. وإن لم يكونا صراحة من العقول القروسطية، في المعنى الذي يعطيه مؤرخو الأفكار لهذه العبارة، فهما بكل تأكيد من عصر وسيط؛ وربما لهذا السبب بالذات قد اكتشفا قاعدة للاجتماع البشري. يقول العروي: «فالقول إن التاريخ من صنع الإنسان، لا يعني شيئاً إن لم نر ما الذي يُحرك الإنسان، أي غريزة الملكية والنفوذ والغرور. وكاتبانا إذ اكتشفا الحقيقة ذاتها، انتهى المطاف بهما إلى إصدار الأحكام نفسها على الإنسان والمجتمع والسياسة والتاريخ. وبما أنهما اكتشفا هذه الحقيقة، وعبرا عنها بوضوح، فإن موقفنا غامض منهما، إننا نعجب بهما، ونعتز بأعمالهما، لكننا لا نحبهما، لأننا لا نحب الواقع الذي وصفاه بتجرد لا نتحمله، لكنه مع ذلك شرط أصالتهما» (11). فهذين الرجلين أسّسا علماً للإنسان، استفاد منه، وإن كان لا يعترف لهما بفضلهما بتعبير العروي.

الهوامــش:

1 - ابن خلدون وماكيافللي، عبد الله العروي، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، الناشر: دار الساقي، الطبعة الأولى 1990، ص: 20
2 - نفسه، ص: 21
3 - ابن خلدون وماكيافللي، عبد الله العروي، ص: 22
4 - نفسه، 23
5 - ابن خلدون وماكيافللي، عبد الله العروي، ص: 24
6 - نفسه
7 - ابن خلدون وماكيافللي، عبد الله العروي، ص: 25
8 - نفسه، ص: 38
9 - ابن خلدون وماكيافللي، عبد الله العروي، ص: 41
10 - ابن خلدون وماكيافللي، عبد الله العروي، ص: 43
11 - نفسه، ص: 57

محاولة في تاريخانية عبد الله العروي

أنس الشعرة *Shaara.anass@gmail.com*// باحث مغربي، تخصص الفلسفة والآداب المقارن

المقدمة:

ثمة وعي عميق بإشكاليات الأزمة التاريخية، والتأخر التاريخي، وكيفية الانتقال من التقليد على التجديد التي تواجه المجتمع العربي، في مشروع المفكر والمؤرخ والروائي المغربي عبد الله العروي. فهو يبث في مجموعة منَ الأزمات التي تواجهُ العقلانية العربية (بكل تصنيفاتها ومشاربها)، على المستويين التنظيري والعملي. لذا يحضر العروي في وعيي معاصريهِ، كمفكر ذو دعوة عقلانية حداثية، تساهم في محاولة الإجابة عن أسئلة الأزمة والتأخر العربي.

يأتي البحث في أربعةِ محاور، الأول: عبارة عن مدخل مركز لمشروع العروي، أما المحور الثاني: فهو نقد للدولة التنظيمات، التي انخرطت فيها الدول العربية، بعد سقوط الخلافة، أو تلكَ التي تعيش حالةً من التركيب، بين النمطين التقليدي والحديث. والمحور الثالث: هو نقد للفهم الليبرالي، كما تمثله مفكري النهضة. بينما يتناول المحور الرابع طبيعة التصور التاريخاني، وإمكانية تمثلهِ كعقد اجتماعي، يسعف المجتمع العربي في الخروجِ منَ الأزمة.

مدخل

من أي جهةٍ يصح الدخول إلى متنِ العروي؟ والإلمام بأبعاضهِ ودقائق موضوعاتهِ التي تفجر بالأساس أزمة التأخر العربي على مستوياتٍ عدة، من أهمها: التأخر التاريخي، أزمة المثقفين والنخبة، أزمة الدولة العربية المعاصرة، عوائق التحديث في العالم العربي عامة والمغربي خاصة. وبأي عدة معرفية يمكنُ النفاذ الى متن العروي وتحليل مكوناتهِ واحالتهِ إلى مفاصل أجزاء؟ أي آلية تسعفنا في تشخيص الأفق الذي يطمحُ إليهِ العروي؟

لا شكّ أن مشروع العروي في خطوطهِ العامة، يقفُ عندَ الرؤية الأساس التي ضمنها مشروعه، وهو الدفاع عن مشروعية الحداثة والتحديث، وسُبل ترسيخها في المجتمعات العربية، أي الانتقال بها من بنيةِ التقليد إلى أفق العقلانية والحداثة. مع العلم أنّ الاهتمام الذي أولاهُ العروي في مشروعهِ الفكري، يكمن في كيفيةِ حل أزمة تأخر الوعي التاريخي في المجتمعات العربية. من هنا سندركُ أنّ ردود الفعل التي ضمنها العروي، بعد الإيديولوجية العربية المعاصرة، ما هي سوى لملمةِ هذا التأخر على المستوى الذهني والواقعي، وهو ما تعكسهُ كتب المفاهيم رغم طابعها الأكاديمي والتقريري في بعض الأحيان.

مَثلّ العروي لحظةً مفارقةً، في تاريخ الفكر العربي المعاصر، على جميع المستويات، أولاها: التدشين الفعلي، للتفكير الفلسفي في العالم العربي، من حيث الشكل والمضمون. ومن جهة ثانية: راديكالية النقد الذي وصل بهِ في كتابهِ «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، وثالثاً: طبيعة الدعوة التي يدعو إليها، وقوة طرحها، على المستوى السياسي، الاجتماعي، الثقافي.

سيشكلُ المسار الذي اختطه العروي لنفسهِ، أفقاً فريداً يحتوي مشكلات عدة، ويطرحُ حلولاً عديدة، سعياً

للخروج ممن أزمة التأخر التاريخي. فما هو المشروع الفكري لعبد الله العروي؟ وما هي التاريخانية في فكر العروي؟ وما هي مفارقات العقل العربي؟ وما هي مأزق الدولة السلطانية؟ ولماذا فشلَ رواد الفكر النهضوي في إقامة تصور متماسك لدولة التنظيمات؟ ولما يعتبرُ العروي أن مفكر النهضة لم يستوعب ظرفيتهُ التاريخية؟ وهل يمكن الحديث عن إمكانية للتعاقد التاريخاني عند العروي؟ وما هي مقومات ورهانات هذا التعاقد التاريخاني؟

أولاً : مدخل إلى المشروع التاريخاني

1 - يُمثلُ نقد العروي، الذي ينزعُ نحو نقدٍ جذري للتراث، مكانة مهمة وجديرة بالتفكير والتفاعل والاشتباك المعرفي. فحديثهُ لا يتسمُ لا بالتوفيق ولا بتبيئةِ المفاهيم، بل منطلقهُ الإبستمولوجي يكشفُ عن توجهٍ واضح، وهو الانتقال من العقل التقليدي/ التراثي، إلى العقل الحداثي. والوسيلة في ذلك هو تبني التاريخانية كرد عملي على التخلف الذي ترفل فيهِ المجتمعات العربية. فقبول منطق التاريخانية، الذي سارت عليهِ أوروبا، هو أحد مخرجات المجتمعات العربية من أزمتها، يقول العروي: «لا يكتسب المجتمع التقليدي فكرة التاريخ إلا في إطار الدعوة التاريخية، إلا إذا تجاوز التغيير مستوى المناهج ليشمل الفلسفة والتجربة الوجدانية. لا يكفي أن يتبنى المجتمع التقليدي منهج تيوسديد أو ابن خلدون أو ماركس أو فرويد.. لأن في ذلك مجرد إبدال تقليد بآخر، بل يجب أن يمر هو نفسه بتجربة هؤلاء جميعاً، ويكشف بدوره كشفهم الأساسي، أي إبداعية الإنسان وإنسانية اخبار» (1). اذن، لا مفر من الدخول في التجربة التاريخانية التي لن يكتمل مسارها إلاّ إذا اتحد الوعي كله بالتاريخ. ومن هذا المنطلق يكتسبُ المجتمع التقليدي فكرة التاريخانية، ليعممها على كافة القطعات والنتاجات والتجارب الحيوية والوجدانية.

لا يمكنُ استيعاب درس العروي، بعيداً عن مقارباتهِ التاريخية، ومنهجهِ التاريخاني. هذه الخلفية مكنتهُ من قراءة الماضي والحاضر، وهو على وعي أكيد بأنّ مأزق المجتمعات العربية، هي مأزق تدور في ثنايا تاريخها الذي لم تغادرهُ. وبهذا الوعي أيضاً اقتحم العروي، جل الانتاجات العربية قديمها وحديثها، تحليلاً وتفكيكاً، لبنيتها التاريخية والإبستمولوجية. وعينه على المستقبل وكيفَ يمكنُ بناء دولة ديموقراطية وطنية، ومجتمع حداثي عقلاني، وإصلاح ديني/ فطري.

ينطلقُ العروي في تحليلاتهِ للوضع العربي المعاصر والراهن، من قلب شروط الإبداع الثقافي في العالم العربي. فالانفتاح على نظم ومكونات الثقافة العربية الإسلامية، قديمها وحديثها، هو مجرى الخطاب الذي ينبني عليهِ أس الحداثة، بما هي أفق لإخراج الوعي العربي من تأخرهِ التاريخي. فسبل تقويم التراث تقتضي منا وعياً منهجياً بالتاريخ. والتاريخ هنا لا يعني سرداً للوقائع والأحداث وجمعها وترتيبها وتصنيفها، بل عمل المؤرخ الآن صار واسع الدلالة والتداول (2)، يقتربُ من إيجاد الأنماط التعليلية للواقعة التاريخية (3).

على الباحث في التراث والثقافة، أن يخرجَ منَ النظرة التقليدية التي تقاربهُ منَ الداخل، بل الأجدى منهجياً أن يستعيضَ البحثُ بمنهج خارجي، يستعملُ «منظور التاريخ كعنصر معرفي أساسي لتكوين الموضوعية العلمية» (4). تستلزمُ هذه الرؤية ضرورة، الخروج من الوضعية التي يرزحُ تحتها الوعي العربي، فرؤية العروي هنا تنم على خبرة منهجية وواقعية:

- الأولى: فإنها تخص طريقةَ تناول التراث والثقافة العربية الإسلامية، فالوعي العربي الذي يصدر عن مسلماتٍ تراثية. لا يزيدُ عن كونهِ يعيش لا زمانيته وهو ما يكرسُ تأخر وعيهِ التاريخي. بل هذا التصور هو ما يزيدُ من الانفصال بينَ الوعي التاريخي، والوعي الزماني والوعي الواقعي. تلعبُ ثلاثية تأخر الوعي هذه، عنصراً حاسماً في حجم التأخر التاريخي الذي تعيشهُ المجتمعات العربية.

- ثانياً: الوعي العربي بواقعه لا يخرجُ عن ماضيهِ فهو يمشي بخطىً، لكنها تعود إلى الوراء. وعلةُ ذلك عنده (العقلانية التي تتعامل مع هذا التراث) أنّ سبل الخروج من الأزمة، في العودة إلى الوراء، « الحاضر انحطاط بالنسبة للماضي، والمستقبل يجب أن يكون عودة إلى نقطة البداية واستدراكاً لما ضاع في الفترة الفاصلة بينَ الماضي الحافل والحاضر البئيس» (5).

يُحلل العروي جيداً هذه العقلانية، بدءاً من كتابهِ الأساس الايديولوجيا العربية المعاصرة (1966) الذي يوضحُ فيهِ بالأساس العقلانية العربية عبر ثلاث شخصياتٍ مفهومية (6) (الشيخ، الزعيم السياسي، داعية التقنية). هذه الشخصيات المفهومية تضطلع في متنِ العروي، بوظيفتين:

- الأولى: تشخيصية، لحالة عامة وهي تعكسُ مكون النخبة في المجتمعات العربية، وكيفَ ترسمُ مشاريع الإصلاح لمجتمعاتها، انطلاقاً من دعاوى مختلفة، حسبَ المرجعيات والتجارب.

- ثانياً: توصيفية، أي أنّ هذه المكونات باختلافها، تفسرُ مدى أزمة الوعي العربي، والذي أفرزتهُ صيرورة منَ الوقائع والأحداث أهمها حملة نابليون والوعي بخطر الاحتلال ومحاصرة الدول العربية. التي تتلمسُ طريقاً للخروج من هذه الأزمة، وهنا لا يفوتُ العروي أن يسجل بذكاء، حالة الضياع الذاتي التي يقدم لها عبرَ شخصياته هاته (الشيخ، الزعيم السياسي، داعية التقنية). ذلك أنّ الورطة التاريخية حتمت على الوعي العربي، أن يخرج من ذاتهِ للاحتكاك بغيره (الغرب)، لم يكن هذا الاحتكاك ــ حسبَ العروي ــ متكافئاً منذ البداية. وأحد أهم أسبابه، التباعد التاريخي، وتطور الوعي الغربي. بل حتى إن التكافؤ في اللقاء فهو يقف عندَ حدودهِ الدينية. لذا لا ندركُ من الآخر إلاّ من خلال بعديهِ المتجزئ أو المتجاوز (7). وهذه المسألة مهمة للغاية، ذلك أنّ الذات العربية في لقائها بالأخر، تضع نفسها في موقع الند والخصم، وهذه نتيجة، وليست سبباً لأنها تعكسُ في العمق مسألة أخرى وهي لقاء الإسلام والمسيحية (8). العربي يتكئ على الموروث التاريخي في لقائهِ بالغرب الذي يُحدد في مستوى المواجهة. والنتيجة نستخلص من هذا مفارقتينِ:

- الأولى: الوعي بالغرب، كنقيض للشرق وفي نفس الوقت كنموذج للرقي الإنساني، والتقدم التاريخي.

- ثانياً: الوعي بالذات وهي الحقيقة المتأخرة التي لم يلتفت إليها الشرق منذ دعوات الأفغاني (9)، إلاّ

لا تبني الدولة علاقتها معَ الأفراد إلاّ في قطيعة تامة مع الإرث السلطاني، وفي قطيعةٍ أيضاً معَ تصورات مفكري العهد الحديث. ثم إن الأساس الاجتماعيً لهذا التعاقد التاريخاني، يقومُ على الانخراط في الثقافة الليبرالية، لأنها ضرورة اجتماعية، وظرفية طبيعية في الفكر العربي.

أنهم انفتحوا على ذاتهم بعد الهزيمة والاحتلال.

نعثر ع هنا لى المفارقات، على جوهر الارتداد نحو الذات، لا من أجل استدراك التأخر التاريخي، وترميم الوعي، بوضعه على مسار التقدم، بل بالدخول إلى نفق الماضي والتشبث بتلابيبه. فما هي مفارقات هذا العقل؟

2 - ينجزُ العروي، في كتابهِ مفهوم العقل الصادر سنة (1996)، بحثاً جينالوجياً لمفهوم العقل، انطلاقاً من ممارستنا الثقافية اليومية. ويسبر أغوار هذا العقل، عن طريق المقارنة والنمذجة والأمثلة. ليرصد في النهاية المفارقة بينَ عقل الاسم وعقل الفعل. سيعيدُ العروي في هذا الكتاب شخصيتهُ المفهومية (10) (الشيخ). الذي وعى المفارقة، بينَ عقل الاسم، وعقل الفعل.

تمثلت هذه المفارقة في أنّ الإسلام دينُ عقل لكن سلوك المسلمين ليسَ كذلك. هذا السلوك اليومي يفضحُ تبرأنا من هذا العقل، وبالتالي تبرأنا منَ العقل والدين معاً. ورغمَ هذا الوعي الذي رصدهُ الشيخ إلاّ أنهُ سقط في فخ المفارقة، والاستمرار على نفس الطريقة (11).

سيطر على عقل المسلم عقل المطلقات، الذي وجه منطقه إلى بنية نصية بالأساس، لا الالتفات إلى الطبيعة. عكس عقل الفعل الذي سيدفعُ الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة، ومع غاليلي تحديداً، إلى ثورة في العقل الأوروبي. وبما انّ عقل المطلق هو الذي سيطر على عموم العقل العربي، رغم التوجه الاستقرائي في بعض الأحيان لهذا المنطق. إلاّ أنّه ظلّ حبيسَ أركان ثقافة نصية مجردة، الذي لم يقف على دلالات تحرير مفهوم العلم. فالعلم حسبَ العروي هو ما يربط الموقف النظري بنتيجة عملية، وهو «علم صناعي، علم المخترعات المستثمرة في الصنائع، ما يسمى اليوم بالتكنولوجيا التي يقال عنها إنها نوع خاص من المعرفة» (12). هذا هو المعنى الذي استخلصهُ العروي للعلم، بعد ان أثبتَ المفارقة التي تسم العقل النظري والعملي. ولعلّ استنتاجهُ لا يخرجُ عما قررهُ في شأن الشيخ (محمد عبده)، الذي يصدر عن مفارقة ذاتية، وهي تصورهُ للعلم بصيغة العقل المطلق وبالتالي «تصور عقل غير آيل إلى لا عقل» (13). لذا أدى هذا التصور إلى نفي كل العقول التي حاولت أن تتشكل خارجَ هذا النسق. ومنَ الواضح أنّ هذه الكيفية التي اعتبرت بنية أساس في العقل العربي، أو هي على حدّ تساؤل العروي من منعت التدقيق في العقل العملي وتمييز الفردي منَ الجماعي. وبالتالي الوعي بالمفارقة الحاصلة التي أشرنا إليها منذ البداية مع الشيخ، أنه رغم وعي هذا الأخير، من إعلاء الإسلام من قيمة العقل النظري، فإنهُ يقف عاجزاً أمام اختبار العقل في مجال العمل.

يستدعي العروي ابن خلدون لاختبار هذه المفارقة الواقعية، الذي يعدُ مستكشفاً لقواعد العقل العملي، ومعهُ يمكنُ لَحظ بدقةٍ، عقل الفرد وعقلية الجماعة، وعقل الاسم وعقل الفعل. مكنّ هذا الاشتغال التحليلي والتفكيكي في آن من استجلاءِ واقعٍ مرير نتخبطُ فيه ولا نجيدُ قراءته. أدى تحليل العروي في القسم الثاني الذي شغل جزءً كبيراً من تحليلهِ لابنِ خلدون، إلى الوقوف عندَ تصوراتٍ ضمنها منذ كتابهِ الرئيس «الإيديولوجيا العربية المعاصرة». وأكدّ عليها في «مفهوم العقل»، كنتائج حاسمة وعملية، يجب القطع (14) معها، لأنها من أسس الخروج منَ التأخر التاريخي. فلا عقل الشيخ ولا عقل المؤرخ استطاع نظرهُ أن يخرجَ عن النمط التقليدي المقرر، وهو أن المفكر العربي الإسلامي التقليدي لم

يتجاوز عقلهُ منطق الاسم. فكانت النتيجة أن حجب عنه منطق الفعل، الذي قاد الأوروبيين منذ النهضة الى التقدم والتطور، بداية بإنجاز قطيعة حقيقية مع تراثٍ لم يسعفه في إنجازِ مستقبله» (15).

تتصف العقلانية العربية المعاصرة، بالتردد، الارتباك، فتسعفُ نفسها، بقوالب جاهزة من الماضي، تحتفظ بها كنمذجة ذهنية ترسم لها سبل تحليل واقعِها بأدواتٍ إما انتهت زمانيتها، وإما لم تفهم سياقتها الخارجية وضرورتها الاجتماعية. فتكرسُ الأزمة على مرتين: مرة على مستوى الوعي التاريخي، ومرة ثانية بسلفيتها المغلقة.

ستخلص من هذا أنّ الدعاوى التي ترى في أن ثقافتنا المبنية على العقل سرعان ما تسقط في المفارقة، حينما تنعكس العلائق والأسباب في ممارستنا اليومية، فيغدو الكل في وجهِ الواقع واضحاً، طبيعة العقلانية العربية من جنسِ منطلقاتها، والوقائع محك يكشف عن المفارقة التي بنيت عليها هذه العقلانية.

ثانياً : في نقد طبيعة الدولة العربية ودولة التنظيمات

1 - يلاحظ العروي بدقةٍ، مكمن الاشتغال العربي الحديث حول الدولة. وما هي المشكلات التي يتطرقُ إليها الفكر العربي الحديث، فالتفكير الذي يصدرُ عنهُ مفكرينا يتمحور حول طرق إصلاحها ودونَ النظر في طرقِ اشتغالها، انطلاقاً من طبيعة النظام السياسي العربي، فوصف الدولة بالاستبداد، لا يغيرُ منها شيئاً سوى أنه يظل في مرحلة الوصف دونّ مجاوزتهِ نحو التفسير. «التفكير في الدولة شيء، ــ يقول العروي ــ وتقديم نظرية في الدولة شيء ثان. ما أكثر من فكرّ، وما أقل من نظر في الموضوع» (16).

سنقول منذ البداية أن الأستاذ العروي، بارع في رصد المفارقات في العقلانية العربي، ومن ثم فهو يشخص بدقة أزماتهِ الواقعية. مكنهُ هذا من تحليل مسلمات الدولة التراثية (السلطانية) وتشخيص أزمات الدولة العربية (دولة التنظيمات). ما نعنيهِ أنّ العروي توقف عندَ أفق الدولة العربية بامتداداتها التقليدية والحديثة، وبينّ حدودَ كل واحدة منها، بدءً بالدولة السلطانية، ودفاع الفقهاء المستميت على وجودها التاريخي. بل هذا الدفاع كما يؤكد على ذلك العروي، هو مقاومة لنفسية الانهزام التي منيت بهِ الدولة الإسلامية منذ تحول الخلافة/ الطوبى [Utopie] (= النموذج الذهني)، الذي يلقي بظلالهِ على تفسيرات وتأويلات الفقهاء على الدولة الإسلامية وعلى امتداد تاريخها. إلى الملك الذي لا يفسر شيئاً، أكثر من تفسيرهِ لطبيعة النظام السياسي في الإسلام. فطوباوية الفقيه تحتم عليه أن يعيش في النموذج (17)، رغم المفارقات الواقعية التي تكسوه ظاهراً وتعريهِ باطناً. ومع ذلك يستميتُ الفقيه في الدفاع عن دولة الشرع، يأتي دفاع الفقيه عن دولة الطوبى من خلال واقعيتهِ، ولما لا تبريرهِ لواقع الحال الذي يأمل أن يرتفع بحول الله!

يجبُ أن ندرك لما في هذا الأمر، من تفصيل لطبيعة الدولة الإسلامية، فالدولة الإسلامية ــ حسب العروي ــ على الطوبى والمثل الأعلى، أي التي تتوخى في النهاية تحقيق مكارم الشريعة (18). وطبقاً لتحليلات التي أتت في تضاعيف الكتاب. يستنتج العروي، أنّ مجموع الكُتاب الذين حاموا حول الكتابة السياسة في الإسلام لم يحققوا نظرية للدولة في الإسلام، والسبب أن الخلافة/الطوبى تناقض الطبيعة الإنسانية، وتناقض مبادئ العقل (19). بهذه الصورة يبدو أنّ نظرية الدولة الإسلامية أو ما يُسمى

مشروع العروي رسمَ خطوطهُ، منذ الايدولوجيا العربية المعاصرة، التي قدم فيها تصورهُ العام، لمجموع التفكير العربي الحديث. وعبرَ هذه السنوات، تدّرج في تفصيل مشروعه. فالجواب عن سؤال التأخر التاريخي، كانَ بالأساس نقداً للإيديولوجيا العربية، والتاريخانية هيَ الحل الذي يخرجَ العرب من أزمتهم.

بـ«دولة الخلافة»، قد باتت مستحيلة الحضور، تاريخياً (= واقعياً)، ونظرياً. ماذا يعني هذا هل هو امتداد لمقولة علي عبد الرازق حول الإسلام وأصول الحكم؟

ما يبدو ظاهراً أنهُ كذلك، لكن العروي هنا لا يهدفُ إلى البث في طبيعة الدولة الإسلامية (20)، من منظور فقهي وقضائي. على العكس تماماً تصور العروي للدولة ينطلق من أس التقدم وبالتالي الحداثة، التي تقطعُ مع كل أشكال المقاربات النهضوية لمشروع الدولة الإسلامية. إنّ العروي ما فتئ يكرر درسه في مجمل كتبهِ، وهو لا سبيل للتقدم إلا بإصلاح أعطاب الدولة المركبة (السلطانية، الاستعمارية، الحديثة). عن طريق الوعي بالتأخر التاريخي، والقطع مع مسلمات الماضي ولو عملياً، إلى أن يتدرج الوعي المجتمعي في هذا المشروع. ثم إن تركيز العروي على فكرة الدولة الوطنية، يضع حداً للاعتبارات الخارجة عن طبيعة الدولة التي يُحاجج عنها العروي، والتي تتسمُ ببنية اقتصادية رأسمالية ليبرالية، ومجتمع يسعى للنمو والتقدم. من هنا يظهر بوضوح النقد الراديكالي الذي يتسم بالانسجام مع أفكار العروي، والموضوعية مع حالة التأخر التاريخي الذي تعيشه المجتمعات العربية.

إنّ العروي يعي تمام الوعي أنّ الدولة العربية، تعيشُ مفارقة، تكمنُ في تواجد نمطين، نمط الدولة السلطانية المملوكية، والدولة الحديثة/ العقلانية. والسبب في هذا تواجد إرث من صميم الإدارة الاستعمارية الأجنبية. هذا التأرجح الذي تشهدهُ الدولة العربية، يظهرُ بوضوح أنها «أكثر وفاءا لمنطق التنظيمات» (21)، ما يزجُ بالدولة إلى الانزياح فعلاً، عن مشروع الدولة الوطنية، وقيمها الحديثة.

ثالثاً : في نقد الفهم الليبرالي لجيل النهضة

1 - تظل الحرية قيمة وجودية عندَ الإنسان، قبل أن تكونَ مطلباً سياسياً، أو تشريعاً حقوقياً، أو تنظيماً من طرف الدولة. لكن بما أنّ الفرد يتواجدُ في الدولة ويعيشُ فيها، فإنها هي من يُحدد سقفَ حركتهِ وتحركاتهِ، وهيَ من تشرعُ له ما لهُ وما عليهِ. إذن الدولة هيَ شكلٌ من أشكال الاحتواء الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي. انطلاقاً من هذا المعطى سنرى نقد العروي لكتاب جيل النهضة المتأثرين بالمنظومة الليبرالية للدولة، وأشكالِ تشريعاتها.

يتشكلُ وعي كتاب جيل النهضة، انطلاقاً من بنية تاريخية مخصوصة، بحيث تحملُ هذه البنية دلالات الخروج منَ شرنقة الذات نحو التعرف على الذات انطلاقاً من الاخر. هذه الرؤية حددت الوعي النهضوي واطرته، فمبررات التعرف على الغرب، كانت موضوعية قياساً للظرف التاريخي الذي تعيشه المجتمعات العربية آنذاك. لذا كانَ لزاماً على كتاب النهضة احتواء تجربة الغرب والدعوة اليها في المجتمعات العربية،

للخروج من المأزق التاريخي الذي يجابهونه. من هنا تعددت الدعوات، وتكررت الشعارات لضرورة التخلص من هذا الركود الحضاري الذي ميّز المجتمعات العربية، وقد ظهرت صيحات من هنا وهناك تنادي، باستجلاب التجربة الغربية كما كان الحال مع داعية التقنية كما يصفه العروي أو السياسي. كذلكَ زعموا! أنّ النهضة الحقيقية تمر من الغرب إلى المجتمع العربي، وكأنّ التاريخ يعرفُ خطاً واحداً ويسرُ بمنطقٍ واحد؟! بهذه الرؤية دخل المجتمع العربي، في سياق تحديث المجتمع، فما هو شعاره؟

يقول العروي: «إنّ مفكري جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي، وجيل لطفي السيد وطه حسين وطاهر الحداد، قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية التي لخصنا خطوطها العريضة. إنهم جميعاً لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها» (22). هذا التمثل للحرية في إطار المنظومة الليبرالية، له أساساتهِ الموضوعية التي أشرنا إليها من قبل. لكن حسب هذا الإطار فإنه لا يخرجُ عن كونهِ دعوةً وشعاراً، دونَ فهمِ سيرورتهِ تاريخياً واجتماعياً، وهذا مبدأ العروي في نقد المنظومة الليبرالية في تصور النهضويين، لانّ المنظومة الليبرالية مرت بمراحلَ أساس لم يتعرف النهضويين العرب إلا على ظروف تشكلها في القرن الثامن عشر، وهم يعاصرون القرن التاسع عشر (23). من هناك كانت منطلقاتهم، وهم هناك يطلون على التاريخ، بفهمٍ متأخر، فكانت النتيجة «عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي» (24). الشيء الذي أثر تأثيراً سلبياً في فهم المنظومة الليبرالية، في الفكر العربي الحديث برمتهِ سواء عند المتشبثينَ بها أو خصومها.

بيدَ أنّ هذا ليسَ هو المأخذ الوحيد الذي يقفُ عليهِ العروي في نقدهِ لجيل النهضة في تمثلهم لليبرالية، بل يقفُ عندَ المفارقة حينما يحلل مآل الحرية في نهاية القرن الثامن عشر في أوروبا، ومآلها في القرن التاسع عشر كما يطل عليها العرب. تكمنُ هذه المفارقة في أنّ جيل النهضة تمثل الحرية كأساس وحل لكل مشكل اجتماعي، بينما أخذ هذا التصور في أوروبا في الاضمحلال خصوصاً عند كتاب أساس فلسفتهم الليبرالية كمرجع انساني، مثل استورت ميل. بينما كتاب النهضة لم يلتفتوا إلى هذه المفارقة، اذ أوقفوا الأمر عندهم في الليبرالية كشعار يرفع، دون استيعاب دعوتهِا الفلسفية. ومنه نشأ المشكل وأسُّ الإهمال الذي يعودُ إلى عدم الالتفات الى المعطى الاجتماعي والتاريخي. والنتيجة بعد هذا ان أضحى «كل مذهب يؤكد فكرة الحرية صالحاً في أعينهم كمادة للدعاية التحررية بغض النظر عن أصولهِ ومراميهِ الفلسفية. كانَ المهم آنذاك هو إثبات الحرية في أي لغة تيسرت، لأن الإثبات هو التغني بشيء مفقود» (25).

إنّ العرب عاشوا مدة من الدهرِ، عهداً ليبرالياً دون أن يتمثلوا أصالة الليبرالية، وكانَ هذا أن أضفوا على سيرورتهم التاريخية، مزيداً منَ التعقيد والتركيب دونَ تمثل حقيقي للوضع التاريخي، ولمأزق دولة التنظيمات، ولا حتى بالوضع الصحي الذي يجابهُ بهِ الاستعمار. ما حذا بالمشروع النهضوي الى الفشل ليسَ على مستوى الدعاية الفكرية وفقط، بل على مستوى الاستيعاب أولاً، ومن ثم الفشل عملياً. وهو ما ينبهُ إليهِ بدايةً العروي في «الإيديولوجيا العربية المعاصرة». وثانياً في كشفهِ في «مفهوم الدولة» عن طبيعة الدولة العربية، ولطبيعة تركيبها التقليدي، ولعدم فهم كتاب من جيل النهضة لهذه المفارقة التي ترشحُ بها الدولة العربية. وبالتالي أمكننا أن نقول أنّ فهم جيل النهضة للمشاكل التي تعيشها المجتمعات العربية لم يتجاوز حدود الاستيقاظ من حلم الخلافة، ما اختزلَ في الشعارات دونَ حلولٍ جذرية.

رابعاً: نحوَ تعاقد تاريخاني:

لا يمكنُ أن تبثَ المجتمعات العربية، حداثتها دونَ توافقٍ أو تعاقدٍ، ذو طبيعة تاريخية سياسية. هذا ما نستنتجهُ من درسِ العروي، فإن كانَ نقد العروي، لرواد النهضة شديداً، فذلكَ بُغيةَ الوقوف على أساسات هذه التصورات وطبيعة تعاملها مع مشاكلها التاريخية بكل جذرية. وبما أنّ لنهضويين مشروع اجتماعي لم يستوعب الشروط الموضوعية للفلسفة الغربية، ولطبيعة الوضع التاريخي. فإنّ مآلات هذا المشروع كانت حسيرة، لا سيما أنّ الطموح النهضوي كانَ يُجابه على مستويات عدة، أهمها: سياق الخروج من الأزمة التي خلفتها الإمبراطورية العثمانية في بعض الدول العربية، ثم الدول التي سقطت في قبضة الاستعمار. لم يكن مشروع النهضويين قوياً وبيداغوجياً بما يكفي لإدخال المجتمع تدريجيا فيه، معَ الإكراهات السياسية والاجتماعية التي جابهته. ولأن كانَ عبد الرحمن الكواكبي، قد وقف على الداء الذي ينخر في جسم المجتمع العربي، وهو الاستبداد (26)، فإنّ هذا الاستهداف لم يكن كافياً لتكوين فكرة عن كيفية التخلص من الاستبداد رغمَ مكيافيلية الرجل! هذا من جهةٍ، أما من جهةٍ أخرى فالتصور النهضوي لطبيعة المجتمع العربي، رغمَ تعدد المقاربات من اصلاح ديني (محمد عبده)، وإصلاح سياسي (الكواكبي)، وإصلاح ثقافي (طه جسين). إلاّ أنهُ ظلّ محصوراً في نطاق النمذجة الاوربية تحديداً، أي سياق أوروبا التنوير، أوروبا القرن الثامن عشر. دونَ معرفة واقعية بأزمة المجتمع العربي، ودونَ التفاتة حقيقية لطبيعة الاختلاف بينَ الترثيين العربي والغربي، فلأن كان هم بعض النهضويين تكييف الخطاب التنويري مع مضامين الشريعة الإسلامية، بدعوة أنه ليس هناكَ تعارضٌ بين العقل والنقل، أو عندَ أخرين من منطلق الانفتاح على المشترك الإنساني. فإنّ هذا الخطاب ظلّ مفارقاً على مستوى التنظير والعمل الواقعي، وهو سبب وقوف الأمور عندَ الطموحات والشعارات دونَ مجاوزتها. وهذا المدخل كافٍ جداً للنقدِ الذي قدمه عبد الله العروي للنهضويين، حين اعتبرَ مشروعهم لم ينجح، على الأقل في رصدِ مفارقات الواقع.

ربما لم يعي كتاب جيل النهضة بشكل مباشر الأزمة التاريخية التي يعاصرونها، لذا كانت التاريخانية، التي تقوم على استقراء الواقع، والمبادئ المادية في فهمِ التاريخ، طرحاً جذرياً. لم يسبق أن عهدَ في تاريخ الفكر العربي، ولعلّ ما زاد من رجاحةِ هذه الدعوة، مفارقات الدولة الوطنية، ومفارقات التعامل مع التراث. لذا كانت تاريخانية العروي أمام هذه المفارقات، بمثابةِ رؤية مؤسسة على أولوية الواقع واستلهام التجربة التاريخية الأوروبية، أي المرور بالشروط التاريخية التي كرت بها أوروبا في بناء حداثتها.

تَأخرُ الوعي التاريخي، هو المفهوم الذي كشفَ بهِ العروي، سوءةَ الفكر العربي. اذ ما فتئ هذا الخطاب

ماذا حققت هذه التاريخانية؟ لماذا تنتهي المشاريع الفكرية العربية إلى التمسك التراجيدي بمفاهيمها وتصوراتها دونَ تقليبها يميناً ويساراً؟ وهل تنفعُ تاريخانية العروي أمام هذه الديناميات الاجتماعية التي تشهدها المجتمعات العربية والمغرب خصوصاً في تفسيرِ حركات المجتمع؟

يعيدُ انتاجَ أخطائهِ في انسجامٍ تام، مع طوبويتهِ، دونَ اللجوءِ فعلاً إلى تأسيس تعاقد اجتماعي، ينبني على أسُس مجتمع المواطنة، والحرية السياسية، وتشجيع اقتصاد وطني، وبكلمة ظلّ الفكر العربي يردد مقولاتهِ بجاهزيتها، دونَ أن يعيها في شروطها التاريخية. ومن هذا المنطلق حرصَ العروي، على أن يُعيدَ فعلاً النظر في مقولات الفكر العربي، بل وامتدَ بعيداً نحوَ التراث، حتى يتمكن من تجدير رؤيتهِ الأساس الداعية للحداثة، من بابِ التاريخانية.

اختيار التاريخ، بدل المطلق، والعقل عوضَ الرومانسية التي غرق فيها الفكر العربي الحديث، هو بداية وضع الفكر على طريق الواقع. وبناءِ تعقل تاريخي للتاريخ، ابتداءً منَ الزمنِ الحاضر، لا منَ الماضي. وعلى هذا يعودُ أساس التفكير عندَ العروي، التعويلَ على المقدمات العقلانية للحداثة، في رئبِ الصدع، الذي بقيَ كتركةٍ تاريخية، من أيام الدول السلطانية وعهد التنظيمات، الذي أخفقَ في الخروجِ بالدولة إلى منطقِ الإصلاحات الجذرية، التي تخدمُ مصالحها، فلا أساس للإصلاح إلا بوعي ذاتي، لا بسبِ الضغوطات الخارجية. عبرَ هذا النقد الذي وجههُ العروي، سواءٌ للموروث التراثي، أو للفكر الحديث، يمرُ مشروعهُ في إطار إنجازِ حداثة، تشمل كل القطاعات والمجالات. وعبرهُ ينتقلُ الوعي الاجتماعي إلى بناء تعاقدٍ اجتماعي، بمقدماتٍ تاريخانية، تنزعُ نحو فلسفة لحقوق الانسان بالأساس، وبكرامتهِ وحريتهِ التي لا تقبلُ التفاوض. يبقى هذا رهاناً أساس، في ظل تنامي النزعات المتطرفة، سواء من اليمينِ أو اليسار.

هذا التعاقد وإن كانت أسسهُ تقليدية، إلاّ أنّ شكله يقومُ على توسيع الرهانات الحقوقية، الاجتماعية، السياسية. ومن ثم فمشروع العروي في أساسهِ هو دعوة تعاقدية، ودعوة للتحديث والإصلاح، الديني، الاجتماعي، التاريخي، السياسي. فالدولة لا تبني علاقتها معَ الأفراد إلاّ طبقاً لهذا التعاقد، في قطيعةٍ تامةٍ مع الإرث السلطاني، وفي قطيعةٍ أيضاً معَ تصورات مفكري العهد الحديث. هذا من جهة، من جهةٍ ثانية، فإنّ الأساس الاجتماعي لهذا التعاقد التاريخاني، يقومُ على الانخراطِ في الثقافة الليبرالية، لأنها ضرورة اجتماعية، وظرفية طبيعية في الفكر العربي.

يمكننا القول، أنّ مشروع العروي رسمَ خطوطهُ، منذ «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، التي قدم فيها تصورهُ العام، لمجموع التفكير العربي الحديث. وعبرَ هذه السنوات، تدّرج في تفصيلِ مشروعه. فالجواب عن سؤال التأخر التاريخي، كانَ بالأساس نقداً للإيديولوجيا العربية، والتاريخانية هيَ الحل الذي يخرجَ العرب من أزمتهم. لكن لنتسأل في النهاية حتى نفتحَ بعض الأبواب: ماذا حققت هذه التاريخانية؟ لماذا تنتهي المشاريع الفكرية العربية إلى التمسك التراجيدي بمفاهيمها وتصوراتها دونَ تقليبها يميناً ويساراً؟ وهل تنفعُ تاريخانية العروي أمام هذه الديناميات الاجتماعية التي تشهدها المجتمعات العربية والمغرب خصوصاً في تفسيرِ حركات المجتمع؟

خـــاتمـــة:

إنَّ التاريخانية وإن كانت دعوة راديكالية، قد انتقدت أساساتها الإبستمولوجية. إلاّ أنها تظل برنامجاً مغرياً، وبيداغوجياً لمجتمعات لم تصل حداثتها بعد، لكن الذي يظل محط شك وتردد، هو تصور

العروي لسير التاريخ، إذ كيفَ يمكنُ تمثل التاريخ بهذه الألية والحتمية حتى يخرج المجتمع العربي من حالة التأخر التاريخي؟ وهذا يقودُ إلى طرحِ سؤال مستفزٍ نوعاً ما، هل المشاريع الفكرية العربية تؤمنُ بمكامن الخلل في المجتمعات العربية؟ وهل للمفكر العربي أي سلطة تجعلهُ فاعلاً في مجتمعه؟ وما جدوى الفكر العربي إن لم يكن تفاعلاً مع المجتمع وأزماتهِ؟

الهوامــش:

1 - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، (بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1992) 404.
2 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة 2002) 11.
3 - عبد الله العروي، المرجع نفسه، 28.
4 - عبد الله العروي، المرجع نفسه، 196.
5 - عبد الله العروي، المرجع نفسه، -197 198.
6 - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2011) ص 39.
7 - عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص -55 56.
8 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سابق 21.
9 - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، 51.
10 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2007)، 40.
11 - عبد الله العروي، المصدر نفسه، 76.
12 - عبد الله العروي، المصدر نفسه، 165.
13 - عبد الله العروي، المصدر نفسه، 104.
14 - عبد الله العروي، مصدر سابق، 358. يقول: " يوجد فرق جوهري بين من يميز ومن لا يميز بينَ هذين المفهومين [هنا يتحدث الأستاذ العروي، عن العقل المطلق وهو: عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكونَ. وعقل الواقعات وهو: أفعال البشر المتجددة]. بل تحل القطيعة الجوهرية بينَ القديم والحديث. بناءاً على هذا ينقسم الدارسون المعاصرون إلى فريقين: فريق يقر وفريق لا يقر بالقطيعة المذكورة. من لا يقرها، مهما كانت دوافعه، ينفي الأصل المسألة الوحيدة التي تهم المسلمين، وغير الأوروبيين الغربيين على وجه العموم، منذ عهد النهضة".
*القطيعة التي يتحدث عنها الاستاد العروي، تفهم في الحقيقة من منظور غير إبستمولوجي، أي أنها تفهم كضرورة وقتية وحاجة واقعية، بعيداً عن حمولات زائدة. لأنّ رهان التراث لن يفهم كمرادف للخلق والابداع الا إذا حدث شرط القطيعة، الذي يضعنا أمام التقدم مباشرة.
15 - عبد الله العروي، المصدر السابق، 363.
16 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 1988)، 11.
17 - عبد الله العروي، نفس المصدر، 101.
18 - عبد الله العروي، نفس المصدر، 120.
19 - عبد الله العروي، نفس المصدر، 125. يقول: " إذا اصطلحنا، كما بينا ذلك في فصل سابق، على ان نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر الى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللأخلاق، يحق لنا ان نقول ان الفكر الإسلامي، القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن اخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة".
20 - لا ننسى الظرفية التاريخية التي كتب فيها علي عبد الرازق وظروف الحدث التاريخي المتمثل في سقوط الخلافة في تركيا.
21 - عبد الله العروي، نفس المصدر، 168.
22 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، (الدار البيضاء-المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2011)، 63.
23 - عبد الله العروي، نفس المصدر، 67.
24 - عبد الله العروي، نفس المصدر، 68.
25 - عبد الله العروي، المصدر نفسه، 71.
26 - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (القاهرة- مؤسسة هنداوي للثقافة والتعليم)، 16.

نظريـة الــدولـة الإيجــابية عند عبـد الله العـروي

إيمان احريفشة // hrificha@gmail.com

سؤال ما هي الدولة؟ هل له معنى، هكذا استهل عبد الله العروي موضوعه، إن السؤال قد طرحه مفكرون عديدون من قرون وفي معالجتهم له ما يستحق الإعجاب بتعبير العروي، لكنه يرى أنه «عندما ندرس كتاباتهم نلاحظ أن السؤال حول ماهية الدولة يدور في واقع الأمر داخل النطاق المحدد للدولة. أما إذا وضعناه مسبقاً خارجها، فإنها تصبح بالضرورة وسيلة في خدمة ما سواها. وعندئذ يجب التساؤل عن ماهية الكائن الخارج عن الدولة والذي يستعملها لتحقيق هدف يحدده هو. يعود البحث في الدولة ثانوياً، مندرجاً تحت بحث أعمق يستحق وحده جذب نظر الفيلسوف» (1).هذه العقبة لم تمنع الكتاب من معالجة الموضوع، إلا أن النتيجة هي أن مسألة الدولة لم تدرس جدياً؛ فالتفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثان، وما أكثر من فكّ، وما أقل من نظّر، في الموضوع بتعبير العروي.

وهنا يبدأ عبد الله العروي بعرض مقالتين يرى أنه كان لهما تأثير واضح في مجري التاريخ البشري، ولم تعط أية واحدة منهما للدولة استقلالاً كافياً لكي تهيأ تربة فكرية لنشأة نظرية الدولة.

المقالة الأولى: تقرر أن الغاية المقدرة للبشر ليست من عالم المرئيات، وإن الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يجتازها المر ليعرف قيمته وما يستحق من جزاء في حياة أخرى محجوبة عنه. والدولة باعتبارها تنظيم اجتماع، فهي اصطناعية، «لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها. تتعلق القيمة بالوجدان الفردي، إذ يتجه نحو الغاية المقدرة له. إذا كانت الدولة في خدمة الفرد، لكي يحقق غايته، فهي مقبولة شرعية، مع أنها تبقى اصطناعية ومؤقتة مثل جميع الكائنات» (2). وفي حال عدم تحقيق متطلبات الفرد فهي غير مقبولة.

هذه المقالة، لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة بالدولة. لا يمكن أن ننكر أنه توجد بها نظرة إلى الدولة وموقعها في الحياة البشري، «لكنها نظرة مستوحاة من أفكار مسبقة حول غاية الإنسان وحول واجبات الفرد تجاه تلك الغاية، تنشأ في هذه التربة الفكرية نظرية أخلاقية هي التي

موضوع «نظرية الدولة» جد معقد: هناك نظرة المجتمع الباحث عن المصلحة والحرية، وهناك تصور الفيلسوف، وهناك رؤية السياسي، ومن هنا فالبحث في نظرية الدولة يجعل الباحث والمفكر أمام أدلوجة، وبالتالي وجب الحذر في تناول الموضوع.

تحدد موقع الدولة بالنسبة لحياة الإنسان كلها» (3). وعلى مستوى أكثر تجريداً في الشريعة، في هذه المقالة، هي مجموع القيم المتولدة عن الغاية العليا، والتي يعمل الفرد على تحقيقها. ليتخم عبد الله العروي هذه المقالة بالقول: «نطاق الدولة هو باستمرار نطاق الحياة الحيوانية في الإنسان. إذا رفضت أن تبرحه فهي شريرة؛ إذا تجاوزته أصحبت شرعية، غذ تستعير قيمة من الشرع ومن الأخلاق. القيمة، كل القيمة، في الأخلاق، أي في الوجدان الفردي، مخاطب العدوة الوحيد، الدولة الفاضلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها، وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها» (4). في هذا المقال النظر إلى الدولة مبني على المصلحة.

بالنسبة للمقالة الثانية، أن غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة. فالإنسان وليد الطبيعة، يصبو إلى سد حاجاته البدنية والفكرية المتنامية باستمرار. فيتجه إلى الطبيعة التي تمده بالوسائل الضرورية لذلك، ومن أهم تلك الوسائل التعاون. يقول عبد الله العروي «إن قوة الإنسان في الأساس قوة جماعية: إذا نظرنا إليها من زاوية الحاضر وجدناها تنشأ عن التعاون، وإذا نظرنا إليها من زاوية الماضي وجدناها مدخرة في العادات، في الثقافة، في اللغة. المجتمع إذن نظام طبيعي ضروري، فهو بالتالي معقول متكامل متجانس. لا توجد فيها تناقضات تلزم تدخل قوة رادعة من الخارج» (5). وعلى هذا فالدولة نفسها ما هي إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، تولدت حسب قانون طبيعي، حكمها أذن مندرج تحت حكم المجتمع العام. وبالتالي فالدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل: تنظم التعاون، تمهد طرق السعي، تشجع الكسب وطلب العلم. المطلوب منها بالأساس الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج، أي ردع العنف واللامعقول، ما دام له أثر بين البشر، بقدر ما تتقدم الإنسانية في سبيل العلم والرفاهية والسعادة، بقدر ما تخف ضرورة اللجوء إلى الدولة بشأن المحافظة على السلم، فتتلاشى وسائل الدولة الزجرية والقمعية.

الخلاصة، إن هاتان المقالتان في نظر عبد الله العروي متعارضتان تعارضاً تاماً في الظاهر «نراهما تتصارعان في الفلسفة اليونانية، وادخل الفكر الإسلامي، وفي الفلسفة الغربية الحديثة.. يصل تعارضهما إلى حد أن الكلمة الواحدة (عقل، طبيعة، أخلاق) تؤدي في كل واحدة منهما معنى معاكساً لما تعنيه الأخرى» (6). إذا لا تتقمص الدولة القيمة إلا إذا انغمست في المجتمع وخدمت أغراض الفرد العاقل، عندئذ تصبح دولة أخلاقية وتحتل مكانا، ولو ثانويا، في منظومة الحق والخير.

فما هي فكرة الدولة خارج هاتين المقالتين؟

للإجابة على السؤال، يتجه عبد الله العروي إلى هيجل، لأسباب: منها أنه يلخص أقوال أفلاطون وماكيافيلي ويفند أقوال أغسطين، روسو وكانط. عنده تتوحد كل الجداول القديمة، ومنه تتفرع المذاهب العصرية. هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة العصرية. إن هيجل حسب العروي يرفض الانطلاق من تعارض الوجدان والدولة كحقيقة دائماً، يقول عن علاقة الكنيسة بالدولة «قد كانت بالفعل فترات تاريخية ودول همجية، استقلت فيها الكنيسة بجميع النشاط الفكري المتقدم، بينما الدولة خاضعة للعنف والظلم والشهوة».

لهذا، نجد العروي يؤكد بالقول إن «من يظن أن حقيقة الدين، أو حقيقة الفلسفة، تسمو على حقيقة

الدولة خاطئ، لأنه يرى الأمور بمنظار الإعقال وهو منظار تجزيئي تسطيحي. ولو كان تعمق في مفهوم الفلسفة، مصَوَّرا ممثَّلا، وأن مفهوم الفلسفة هو مضمون الدولة» (7). فهيغل يعترف بتناقض مؤقت بين الدولة والفرد، لكنه ينفي ديمومته. فيذهب إلى أن كل دولة تجهل حرية الوجدان هي دولة ناقصة، فيرى الدولة المسيحية، حيث تتناقض الكنيسة والسلطة الدنيوي، أكمل من الآسيوية والإغريقية. بينما الدولة الحديثة أكمل من المسيحية لأنها تجمع في ذاتها الواحدة والازدواجية. فيقرر «أنه من واجب الدولة الحديثة التي تمثل الأخلاق أن تتغلب بالقوة على النزوات والأهواء، لكنه يقرر أيضاً أن كل دولة لا تعرف النزوات الفردية غير مكتملة، غذ ما تزال في مرحلة الموضوع الموحد غير المتميز، أي مرحلة التاريخ القديم» (8). إذن إن النظر إلى الدولة من زاوية الفلسفة أكثر تقدماً من نظر الفرد الذي تحدد عندها الدولة بتحقيق أهدافه الخاصة.

هنا السؤال: هل يمكن فهم ماهية الدولة حسب المصلحة؟ هذا ما يفنده هيغل؛ فالدولة ليست في ذاتها مبنية على مصلحة الفرد، وليس هدفها الدفاع عن المجتمع المدني، لكنها لا تعادي تلك المصلحة، بل تحتضن منظمات مكلفة بالسهر عليها. فالدولة حسب هيغل تمثل «بالنسب للأسرة وللمجتمع المدني، ضرورة خارجية وقوة متعالية، تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها، لكن في نفس الوقت، تمثل غاية الاثنين معا. تكمن قوتها في وحدة الغاية العامة مع المصالح الخاصة، ورمز تلك الوحدة هو أن الأسرة والمجتمع يتحملان، إزاء الدولة، واجبات بقدر ما يتمتعا بحقوق». (9)

أخيراً، وصل عبد الله العروي إلى نتيجة وهي رفضه نظرية الدولة المطلقة، بقوله «لا يسعنا، إذا حكمنا بالنتائج، إلا أن نرفض نظرية الدولة المطلقة ونرجع إلى كانط، أخلاقية الوجدان الفكري، لا يمكن أن تبنى نظرية عقلية، بمعنى عقلية إنسانية، في مسألة الدولة إلا على أساس الفرد. لذا يجب مراجعة كل ما كتب حول الدولة. والمراجعة لا تمس هيغل وحده، بل جميع الذين هيأوا له الجو من قريب أو بعيد: الذين جعلوا الأخلاق ضمن الدولة، الذين طالبوا بتوحيد السلطتين المدنية والروحية... يجب نقد أجزاء كبيرة من مذاهب أفلاطون ومسيحية القرن الوسيط وسبينوزا وروسو وفيخته وغيرهم ممن اشتهروا بأنهم شاركوا بقسط وافر من تطور الفكر السياسي العام». (10).

أسئلة أخرى يطرحها عبد الله العروي وهو يناقش نظرية الدولة، والسؤال الأهم هو هل توجد دولة دينية، أي خاضعة لقانون متعال عليها؟ يجيبنا العروي بـ: «لا» موضحاً ذلك بقوله «كل ما نلاحظ في وقائع التاريخ هو وجود دول تستعمل أهداف الدين لتغطية أهدافها، هي، التي لا

العروي: «يمكن أن نقول إن نظرية الدولة، بالمعنى الذي أعطيناه للكلمة، هي أساسا نقد أدلوجة الوجدان التي تكتسي شكلين، الأول: ديني ميتافيزيقي عن أغسطين، الثاني: ليبرالي أخلاقي عند كانط. نظرية الدولة هي نقد دولة الأخلاق والمثل العليا».



تتغير أبداً. ليس من الصدفة أن يزامن ماكيافلي البابا يوليوس الثاني الذي لم يعلب أحد من طغاة إيطاليا في عهد النهضة اللعبة السياسية مثله» (11). وهنا يرى العروي أن ما يؤخذ على الدولة الهيغلية كونها تتحكم في العقيدة والوجدان بواسطة التربية والقمع، كونها تتدخل في كل نشاط مادي أو ذهني، كونها تعادي الفرد لأنها ترى فيه فقط نزوعاً دائما إلى الشر. هذا الأمر صحيح، لكنه موجود أيضاً في دولة الباب وفي دولة الثورة الفرنسية. بالتالي «لا يستقيم إذن نقد نظرية هيغل إلا باستبعاد مفهوم الدولة ذاته كما تفعل الفوضوية. وحتى في حالة اعتناقها هذا المذهب، يبقى مطروحاً السؤال: أليس اعتبار الإنسان خارج الظروف الإنسانية، وتصور الحرية خارج الدولة، أسطوريتين طوبويتين؟». (12)

النتيجة، التي خلص إليها العروي فكما جاء لسانه «يمكن أن نقول إن نظرية الدولة، بالمعنى الذي أعطيناه للكلمة، هي أساسا نقد أدلوجة الوجدان التي تكتسي شكلين، الأول: ديني ميتافيزيقي عن أغسطين، الثاني: ليبرالي أخلاقي عند كانط. نظرية الدولة هي نقد دولة الأخلاق والمثل العليا، نقد الطوبى التي تستلزم انقراض الإنسان الإنساني» (13). إذن نظرية الدولة نظرية يتداخل فيها الأخلاقي الوجداني والمنعة. ويزداد الأمر استشكالاً في حال الربط المصلحي الضيق.

انطلاقاً من سبق، نخلص مع عبد الله العروي إلى أن موضوع نظرية الدولة، موضوع جد معقد، فهناك نظرة المجتمع الباحث عن المصلحة والحرية، وهناك تصور الفيلسوف، وهناك رؤية السياسي، ومن هنا فالبحث في نظرية الدولة يجعل الباحث والمفكر أمام أدلوجة، وبالتالي وجب الحذر في تناول الموضوع، وإلا سيكون مصير أي بحث أو نظرية الفشل وعدم الصمود أمام الرؤى والتصورات الأخرى.

الهوامــش:

1 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، الناشر: المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب، الطبعة 9، ص: 13
2 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، مرجع سابق، ص: 14
3 - نفسه، ص: 15
4 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، مرجع سابق، ص: 16
5 - نفسه، ص: 17
6 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، مرجع سابق، ص: 19
7 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، مرجع سابق، ص: 27
8 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، مرجع سابق، ص: 28
9 - نفسه، ص: 32
10 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، مرجع سابق، ص: 37
11 - نفسه، ص: 40
12 - نفسه
13 - مفهوم الدولة، عبد االله العروي، مرجع سابق، ص: 42

القـرآن بـين التفسـير الفـردي والجماعي في كتابات العـروي

منتصر الخطيب khatibmoon@hotmail.com// ماستر الفكر والحضارة بالغرب الإسلامي. تطوان

متابعتي للحوار الذي أجرته إحدى الفضائيات العربية مع المفكر المغربي الدكتور عبد الله العروي مؤخراً لم تخل من فائدة، حيث تحدث فيها عن مواضيع كثيرة وإن كانت باقتضاب، وبدا فيها مصححاً أو لنقل مراجعاً أو شارحاً لكثير من مواقفه السابقة تجاه مجموعة من المواضيع ذات الحمولة الدينية والثقافية.

وإن كان العروي في مسيرته الطويلة في قراءة الفكر العربي ينحو منحى الدعوة إلى استيعاب أسس الحداثة الغربية وتلمس الشروط التاريخية التي أنتجتها، ومن ثم توجيه الفعل باتجاه تحقيق تلك الشروط التاريخية وسلك الأسباب المؤدية إلى استنبات حداثة عربية على منوالها والاحتكام إلى المنهج التاريخاني التي توفر لنا إمكانية النهوض واستشراف آفاقه.

ومما وقع في نفسي أثناء هذه المتابعة حديثه عن تفسير القرآن الكريم ونظرته إليه، مما دفعني إلى الرجوع إلى بعض كتاباته من قبل لأستخرج منها بعض آرائه تلك، فلم أجد بدا من الاعتماد على كتابه «السنة والإصلاح» (1) للوقوف على بعض هذه الأفكار، وإن كان هذا الكتاب هو في الأصل انطباعات ومحاولات للإجابة على بعض الأسئلة التي وجهت إليه، إلا أنه وعلى الرغم من ذلك نستطيع أن نستخرج منه مجموعة من هذه المواقف والآراء والمتعلقة أساسا بموضوع تفسير القرآن.

الفكرة الأولى التي استرعت انتباهي في هذا الحوار التلفزيوني وكذا الكتاب المشار إليه حول التفسير؛ تأكيد العروي على أحقية أي فرد القيام بقراءته الفردية للقرآن أي تفسيره بطريقته الخاصة، يقول العروي في الكتاب المشار إليه: (من هذا المنطلق يمكنك أيتها المسائلة أن تركبي بنفسك ولنفسك منظومة القرآن دون لجوء إلى مفسر أو مؤول. سيري على النهج وستجدين أن ما يتبادر إلى ذهنك يثبته اشتقاق الألفاظ وتفصيل المفاهيم) (2).

ولتوضيح هذه القراءة يقول كذلك: (منطق هذه القراءة الخاصة؟ مبحث سهل نسبياً لا يستوجب سوى تفكيك وتركيب ما جاء في النص) (3).

وهو في هذا الحوار يتساءل ــ العروي ــ هل لأي فرد الحق في أن يقرأ القرآن بصيغته الفردية أي أن يأخذ الفرد النص القرآني ويفسره دون الرجوع إلى المفسر الفلاني أو العالم الفلاني ليفسره؟ وقد قادته هذه المساءلة إلى الانتهاء إلى أنه بإمكان أي فرد قراءة القرآن وفق رؤيته، (فإذا عندي الحق لنفسي في ذلك ولا ألزم غيري بتلك القراءة).. ويستدل على ذلك بقوله: (لا يجب هنا الكلام على الاقتباس والتأثر بقدر ما يجب الكلام على التأويل والاختيار. يجب الانطلاق في حدود ما نعلم اليوم، والذي قد يتغير رأساً على عقب، غداً أو بعد غد، إثر كشف أثري واحد من ثقافة مشاعة دامت واستقرت

الملف.

يتساءل العروي: هل لأي فرد الحق في أن يقرأ القرآن بصيغته الفردية أي أن يأخذ الفرد النص القرآني ويفسره دون الرجوع إلى المفسر الفلاني أو العالم الفلاني ليفسره؟ وقد قادته هذه المساءلة إلى الانتهاء إلى أنه بإمكان أي فرد قراءة القرآن وفق رؤيته.. «فإذا عندي الحق لنفسي في ذلك ولا ألزم غيري بتلك القراءة».

طوال ألف سنة ثقافة شفوية في الغالب تدون من حين لآخر أجزاء منها ثقافة تنعكس فيها على درجات متفاوتة من الدقة والوضوح الثقافة الهلستينية بعد أن اتجهت اتجاهاً لا رجعة فيه نحو التوحيد في مجال العقيدة التعميم والقطع في مجال الفكر الإطلاق والاستبداد في مجال السياسة) (4).. ويقول كذلك: (إن صح أن الجميع يرتله حسب ترتيب المصحف، فلا أحد يتأمله على الطريقة نفسها، بل لا أحد ينصح بذلك. المقصود من الترتيل هو إثارة المشاعر استمالة القلوب إحياء الروح، وقد يحصل ذلك بتلاوة جزء فقط وربما سورة واحدة) (5).

وهذه الفكرة وإن كانت تستبطن كثيراً من الأمور التي قد تتعارض مع ما يراه علماء التفسير على مر تاريخ الثقافة الإسلامية، لأن ما تقترحه هذه النوعية من القراءة والتفسير؛ ترى أن لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسول الله بدون واسطة من سلف أو خلف، وأن أول ما يجب القيام به من أجل هذه القراءة والفهم هو إعادة قراءة الكتاب العزيز واستكشاف أحكامه ومحتواه التشريعي حتى نتبين بالتدقيق ما جاء به القرآن الكريم ونميزه مما نسبه إليه المفسرون والفقهاء عبر العصور سواء في ذلك التفاسير القرآنية المأثورة أو مجاميع كتب الحديث النبوي والمغازي والسير، بدعوى تجديد قراءة النصوص الدينية مع ما في الأمر من نزع القداسة عن هذين الأصلين القرآن والسنة وانفلات من الضوابط المنهجية التي وضعها العلماء المسلمون في ذلك.

أما الفكرة الثانية التي وقفت عندها في هذا الحوار والتي يمكن اعتبارها تصحيحاً أو توضيحاً لما سلف؛ هو جواب العروي على مقدم البرنامج حين سأله عن أن هذه الفكرة قد تزكي ما تطرحه بعض الجماعات اليوم من دعوتها للاعتماد على ما تفهمه هي في تفسيرها للنصوص الدينية وتحمل غيرها على ذلك، بل لا تتوانى عن تكفير الغير إن لم يأخذ برأيها وتفسيراتها.. وهنا أورد ما رد العروي به على ذلك مما أعتبره مراجعة لبعض الانحرافات التي يمكن أن تقع بسبب ذلك، وذلك بالقول بالتفريق ما بين المنطق الفردي والمنطق الجماعي، حيث أكد أن ما يفهمه هو من آيات القرآن يبقى منحصراً في منطقه الفردي ولا ينقله إلى المنطق الجماعي، وهنا يستدعي العروي المنطق الجماعي في تفسير آيات القرآن الكريم حتى لا تلزم الجماعة بالأخذ بالمنطق الفردي في الفهم، ومن كلامه في الكتاب السابق قوله: (كل قرآن قرآن، بمعنى أنه تحقيق الكل في الجزء المحفوظ في المنزل فهو بالتعريف عند الترتيل ترتيب خاص بالسور والمقاطع هيكلة متجددة لمكونات القرآن. من لا يفعل ذلك ينطق بكلمات ولا يقرأ قرآناً، وعندها لا ميزة للعالم على الجاهل للمتفقه على الأمي) (6).

ومن ثم فدعوته لقراءة القرآن تقوم على الفكرة التالية، يقول العروي: (ما نشير إليه هو تأصيل من نوع آخر، تسلسل أعمق من التسلسل الزمني لا يعاكسه بالضرورة لكنه لا يوافقه تلقائياً أيضاً، تسلسل يشهد على الصدع والكشف، عن الانغلاق والانفتاح... هذه مفردات ومرادفات لها كثيرة، تتردد في مجرى القرآن. وما ذلك إلا لإرغامنا على أخذها مأخذ الجد. هذا هو المستوى المطلوب منا؛ قراء القرآن، لكي يصدع فينا ما نقرأ ويشيع مغزاه في الفؤاد. قد يحصل للبعض ذلك بعد قراءة عرضية عابرة، وقد يتطلب من البعض الآخر أن يسلك طريقاً أطول وأعسر مع الاستعانة بالترتيب التاريخي الذي اقترحه الباحثون، قديما وحديثا، والذي في النهاية لا يضمن الوصول إلى النتيجة التي ذكرناها) (7).

ويقول كذلك: (القرآن في منحاه العام ترجيعة متجددة متسارعة متنامية لنغمة واحدة، ردة عنيفة على صدمة مروعة وكشف مذهل:

- الكشف عن إخفاق الإنسان
- الصدمة من عقوق الإنسان وعناده
- الردة على أنانية الإنسان وغروره)..(8)

هذا هو المستوى المطلوب منا إذن؛ قراءة القرآن لكي يصدع فينا ما نقرأ ويشيع مغزاه في الفؤاد.. هذا النوع من القراءة إن فهمناه من دون خلفيات سنجد له مبررات بين هذا الكم الهائل من القراءات التأويلية اليوم، لكن إذا ألزمناه بمؤثرات الحداثة لم تعد له من المبررات المعقولة ما يمكننا من اعتماده مذهباً في القراءة والتفسير.

الهوامـــش:

1 - كتاب «السنة والإصلاح» - الدكتور عبد الله العروي- المركز الثقافي العربي/الدار البيضاء- الطبعة الأولى/-2008 الحوار كان على قناة "سكاي نيوز" عربية في برنامج: حديث العرب. رابط على موقع "اليوتوب":
www.youtube.com/watch?v=pqMayNji3JY
2 - نفسه، ص: 104
3 - نفسه، ص: 95
4 - نفسه، ص: 94
5 - نفسه، ص: 103
6 - نفسه، ص: 103
7 - نفسه، ص: 104
8 - نفسه، ص: 105

وقفات أولية مع «استبانة» عبد الله العروي

د. أحمد المريني *baridtetuan@gmail.com*// باحث في الإعلام

تقديم

يكشف كتاب «إستبانة» (1) عن المحطة الأخيرة في المنحى المعرفي والفكري والعلمي والأكاديمي والإبداعي لعبد الله العروي، وقد لا يجازف الباحث بالقول، انه لو ضاعت كل كتب العروي وبقي كتاب استبانة لكفى القارئ معرفة بفكر الرجل وأسلوبه. والكتاب عبارة عن حوار ذاتي، يضم 111 سؤالاً يطرحها عبد الله العروي (2) على نفسه، ويجيب مستعرضاً رأيه ومواقفه المتعددة في مجالات معرفية متعددة. فهو مسائلات عميقة من المؤلف «من شخصه» في صورة المواطن والباحث والصحفي والمفكّر والمؤرخ. بأسلوب مكّن العروي من بلورة أسئلة تعانق القضايا الحقيقية للمغاربة، وتحلل ركائز منظومته الفكرية المرتبطة بأصول الوطنية المغربية. كما يتضمن الكتاب محطات تاريخية وفكرية وسياسية عايشها منذ طفولته في ثلاثينيات القرن الماضي، وما بعد استقلال المغرب.

مضامين كتاب «استبانة»

أنتج عبد الله العروي أشكالًا كثيرة من الكتابة، أغلبها تاريخية ومفاهيمية وروائية ويوميات. غير أن كتاب «إستبانة» جمع كل أشكال الكتابة السالفة الذكر. بدأت أولى صفحات الكتاب بعرض سيرته الذاتية (3) وانتهى بتأملات وأسئلة تاريخية وثقافية وسياسية، لكنه لم يغفل الحقل الإبستيمولوجي المبني على الحفر في المفاهيم الفكرية العميقة، بهدف تفكيك المكونات الأنثربولوجية والثقافية والهوياتية.

ولم تتضمن «استبانة» كما هو الشأن بالنسبة لأغلب الكتب إدراج المقدمة والخاتمة. فقد انطلق الكتاب بطرح الأسئلة والجواب عليها، وكانت البداية بمناقشة أصل لقبه العائلي «العروي»، مروراً بمسيرته التعليمية. وختم بسؤال عن امكانية محافظة المغرب عن ميزته التاريخية (4).

وتطرق الكتاب مواضيع كثيرة من أبرزها تحقيق استقلال المغرب عام 1956، الذي اعتبره معجزة، فهو آخر دولة استعمرت في المنطقة وأول دولة استقلت. وفي أحد أجوبته المثيرة يقول العروي، إن «حماية الاستعمار الانجليزي للمغرب كانت أجدى وأنفع للوطن على كل المستويات». جوابا عن سؤال: هل كان من مصلحة المغرب لو كانت الدولة الحامية غير فرنسا؟ معتبراً أن إسبانيا كانت الدولة الوحيدة التي رفضها المغاربة، أن تكون وصية عليهم، مشيراً إلى أن الإسبان أدركوا عجزهم عن احتلال مجموع المغرب، فحاولوا التسلل مستظلين بدولة أوروبية أقوى منهم (5).

وفي موضوع آخر من الكتاب، اعتبر العروي الوطنية المغربية (6)، شعوراً وسلوكاً للاعتزاز بالذات والأجداد. وخلص في هذا السياق، إلى أن للوطنية دور في المستقبل كوصي على الماضي، فهي متعهد

بتبليغه إلى طلائع الأمة. تمثلها بالضرورة أقلية تدعي لنفسها في كل حال الجدارة والأهلية.
ولخص العروي لفظ استقلال لفظ مشترك يحمل معاني شتى فالحركة الوطنية المغربية (7) في نظره حققت هدفها الأساسي بفسخ عقد الحماية الفرنسية، وفي الوقت نفسه لم تحققه، بمجرد الإعلان عن هذا الاستقلال، فالفرد المغربي لا يزال يعاني من آلام الفقر والجهل والمرض. النخبة المغربية الحالية المسيرة لدواليب الدولة أقل وطنية، وإما جاهلة وإما رافضة للتصور المحدد لهذه النخبة تصور آخر، وتعريف آخر للوطنية. لكنه اعتبر موقفه مجرد تخمين بريء (8).
ويتساءل العروي على لسان المؤرخ في سياق تحليله لتاريخ المغرب، لماذا أضاع المغرب استقلاله؟ معتبراً أن استقلال المغرب كان صوريا منذ أحقاب. وهنا يُميّزُ «بين الاستعمار والقابلية للاستعمار» (9)، أي الاستقلال بالفعل والاستعمار بالقوة. والقابلية للاستعمار هي نتيجة لاختلال في ميزان القوى «نجم عنه انكماش المغرب على نفسه طالبا من الباري أن ينساه العالم بقدر ما قرّر نسيان العالم. غزا التصوف فؤاد كلّ مغربي فأثر في سياسة الدولة. هذا مغزى العبارة المعروفة «كم حاجة قضيناها بتركها» (10).

الحضور الصحفي في كتاب «استبانة»

أثناء استعراض ما ورد من أسئلة في «استبانة». يقف المتتبع عبر دفتي الكتاب، على خلاصات مفادها أن «العروي الصحفي» يلتقي مع «العروي المؤرخ» في وصف ورصد اللحظة التاريخية (11). ومرد ذلك أن الأخبار الصحفية المتدفقة من الأجوبة، تروم نشر أكبر قدر من المعلومات وهذا التعريف الدقيق، يجعل عمل العروي الصحفي لحظة راهنة لأن سيل الأخبار لا ينقطع. ويصبح مطلوباً قدر من الأخبار أي المعلومات (12). إن الأخبار هي أكثر شيء تعرضا للتلف. وقد تفطن العروي لذلك في موضوع تلقي وتتبع ومحاكاة وطلب بتقصي الخبر. ولا بد من التأكيد على وجود علاقة بين الصحفي والمؤرخ، فبينهما علاقة تواصل وتفاعل. لكن العروي يعتقد أن منطق الصحفي يتحكم في المؤرخ، ويفرض عليه شروطه، ومنطق المؤرخ يفرض نفسه على القاضي. ثم إن منطق الصحفي يتحكم في سلوك المؤرخ، إذ يفرض عليه شروطه من آنية وتبسيط وسرعة قرار، والمؤرخ يفرض منطقه على القاضي (13).
وعادة ما تنتهي الكتابة الوظيفية الصحفية بانتهاء الغاية الموضوعة لأجلها وهي نشر الأخبار وإعلام الناس، ولا تصلح لإعادتها وتكراراها في كل وقت وحين، (14) وهذا ما يتوافق ورأي عبد الله العروي الذي يطالب المؤرخ أن يتجاوز المحاكاة إلى التقرير والتحقيق في المعلومات التي استقاها. فلم يعد مقبولا في عالم الصحافة اعتماد صحافة لتسجيل الوقائع والأحداث ووصفها بالطرق التقليدية عند كتابة الأخبار (15).
وأثناء تتبع الخبر وتلقيه من أطراف متعددة، يرصد العروي مبدأ الشك الذي يدفع الناس إلى إعادة النظر في الشهادة البشرية، وبينما يرفض العروي ذلك، يستنتج أن المؤرخ يقوم بالعملية نفسها أثناء إعادة النظر في واقعة تاريخية. موضحا ضرورة التفريق بين التفسير والتبرير، فقد يفهم الحادث عقًلا ولا يستحضر وجدانيا ولا يعترف به، لا يقر به، فيتشبث بالشبهات (16).
وتبقى الكتابة الصحافية من أكثر المهن التصاقا بحياة الناس اليومية، لأن فن الكتابة الصحفية يُعد من أكثر الفنون قابلية للتطور والتغيير شأنها في ذلك شأن التطور اليومي للحياة الاجتماعية. والصحافة معنية

بنقل وتتبع ما هو هام من الأحداث والوقائع اليومية، أكثر مما هو مثير أو شخصي وبطريقة موضوعية لكي تعتبر الصحف مسؤولة تجاه مجتمعاتها، ومن ثم أصبحت علمية الرصد والتقصي أكثر عمقاً (17).

«استبانة» وجنس الحوار الصحفي (18)

يمكن إدراج «أسئلة استبانة» ضمن جنس «الحوار الصحفي الذاتي» (19) وبذلك فعبد الله العروي يؤسس لنوع جديد من جنس الحوار الصحفي المعمول بها في عالم الصحافة. وهو نادر الاستعمال من قبل وسائل الإعلام والكتاب عموماً. كما يُعد الحوار عموماً من الأشكال الميدانية كشكل صحفي مستقل. يمكن دمجه في خبر أو في تقرير حي أوفي تحقيق، فيقتصر دوره كأداة لجمع المعلومات عن كل المحطات والأحداث (20). وتمكن استبانة القارئ من الحصول على كمّ هائل من المعلومات عن حياة الكاتب وقضايا مرتبطة بالمغرب في مجلات السياسة والتاريخ والمجتمع والأدب. فهو يعمل على تحقيق ربط شبه مباشر بين المؤلف والقارئ. نشاط اتصالي يمارسه كل الناس في كل لحظة وتعتمده بعض المهن مثل الأمن والقضاء كما يمارس في المجال الطبي وفي مجالس النواب التي تسمح لها القوانين بطرح أسئلة على الوزراء وباستجوابهم إذا اعتقد النواب أن لهم بعض عناصر إدانة.

تصنف «أسئلة استبانة» ضمن مجموع الأنواع الواردة في الحديث أو المقابلة الصحفية، (21) ويتضمن عدة أنواع (22) منها «حديث الاستشارة» أو الوقائع (23) الذي يكشف على الخلفية المعرفية للمواضيع المطروحة، بهدف التفسير والإفهام، فهو ينطلق من الأحداث الجارية محاولا توسيع الآفاق وإبراز الخيوط بين آخر الأحداث والمعارف التي تعمّق الفهم كما يمكن أن يرافق نشر تحقيق أو ملف. و«حديث عرض الشخصية» حينما تحدث عن حياته فشكّلت سيرته، مادته الأساسية في العديد من الحوارات، ليكشف عن الأحداث والمواقف من قضايا عديدة مرتبطة بشخصه ولقبه والوطن والتاريخ، وأثناء التجوال في» أسئلة استبانة» يبرز حوار الرأي، (24) وهي مجموعة من الأسئلة الأفكار والمواقف ووجهات النظر والتحاليل التي تمثل قناعة عبد الله العروي. وعلى الرغم بأن كتاب» استبانة» كتاب فكر فإن المتتبع يقف على جنس الحديث الصحفي، بهدف التقصي وتحليل والتعليق إلى أخبار ومعلومات ووقائع قديمة جديدة.

يصعب الإقرار مبدئياً، عن سبب اختيار عبد الله العروي لشخصه كمحاور، لأن الممارسة الصحفية لا تعرف القواعد الثابتة. فهل اختار المؤلف الموضوع ثم بحث عن شخصه؟ أم العكس؟ ومن خلال تصفح الكتاب تظهر بعض المواضيع التي فرضت نفسها على العروي. فقد أعجب بذاته وشخصه لكونها

يواصل العروي تقصيه في قضايا مختلفة، ويتساءل عن سر إحجام الزعماء الوطنيين عن كتابة مذكرات تضيء الملابسات التي ترتبط بالمفاوضات والمطالب الممهدة للاستقلال. ومن ثم يستنسخ أسئلة خرجت من رحم السؤال، مرتبطة بتدني المستوى الثقافي في المغرب.

تتوفر على خبرة واطّلاع وثراء إنساني فيقرّر إتاحة الفرصة لقرّائه للتّعرف على هذه الخصال. ويواصل العروي تقصيه في قضايا مختلفة، ويتساءل عن سر إحجام الزعماء الوطنيين عن كتابة مذكرات تضيء الملابسات التي ترتبط بالمفاوضات والمطالب الممهدة للاستقلال. ومن ثم يستنسخ أسئلة خرجت من رحم السؤال، مرتبطة بتدني المستوى الثقافي في المغرب، وبُعد المغاربة عن استعمالهم للكتابة. ثم يخلص إلى القول إن ندرة المذكرات السياسية، تكشف عن تخوف رعاية مصلحة الأسرة أو الفصيل.

الهوامــش :

1 - صدر كتاب "استبانة" في طبعته الأولى سنة 2016 عن المركز الثقافي للكتاب بالدار البيضاء وبيروت، في 142 صفحة من القطع المتوسط.
2 - من أبرز المفكرين المغاربة والعرب المعاصرين، ولد في نوفمبر 1933، بمدينة أزمور، درس المرحلة، درس العلوم السياسية، في باريس وواصل دراسته العليا ونال "دبلوم السلك الثالث" في التاريخ، عام 1958. حصل على شهادة التبريز في الإسلاميات سنة 1963، وفي عام 1976 حصل على دكتوراه الدولة عن أطروحة "الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1912-1830"، بجامعة "السوربون" العريقة في فرنسا.
3 - عبد االله العروي "استبانة"، المركز الثقافي للكتاب بالدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص: 5
4 - عبد االله العروي، استبانة، مرجع سابق، ص: من 17 إلى 21.
5 - عبد االله العروي "استبانة"، مرجع سابق، ص: 77
6 - صنعوا الحدث سنة 2016، مجلة زمان، على الرابط:
http://zamane.ma/ar/%D8%B5%D9%86%D8%B9%D9%88%D8%A7-
7 - في سياق تساؤله عن مستقبل الوطنية والدولة الوطنية في المغرب، اختار عبد االله العروي نشر البيانات التي استقاها من عبد الرحيم بوعبيد وعلال الفاسي، مطلع السبعينات، حول ميلاد الوطنية المغربية ومآلاتها .إطلالة على وثيقة نادرة . أنظر مجلة زمان، العروي في حوار خاص مع بوعبيد: كيف ولدت الوطنية وهل هي إلى زوال؟ على الرابط:
http://zamane.ma/ar/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%88%D9
8 - عبد االله العروي "استبانة"، مرجع سابق، ص: 78.
9 - القابلية للاستعمار مصطلح أو مفهوم طرحه مالك بن نبي في 1948، في كتاب شروط النهضة.
10 - عبد الله العروي، استبانة مرجع سابق، ص: 36
11 - راجع كيف ينظر العروي لمهمة المؤرخ في كتابه مفهوم التاريخ، ص: 42
12 - فاروق محمد أبو زيد، في الخبر الصحفي، عالم الكتاب، ط:2، القاهرة، ص: 23و24
13 - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ مرجع سابق، ص: 42.
14 - فاروق محمد أبو زيد، مدخل إلي علم الصحافة، عالم الكتاب، ط:2، القاهرة، ص: 55
15 - عبد الوهاب الرامي، دليل الصحفي المهني مفتاح الإعلام المهني، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم، إيسيسكو، 2011-1432
16 - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مرجع سابق، ص: 42 و197
17 - فاروق أبو زيد، فن الكتابة الصحفية، عالم الكتاب، ط: 4، 1410 – 1990، القاهرة، ص: 1 و2
18 - من الأجناس التي استأثرت باهتمام الباحثين في مجال الإعلام، أنظر كتاب دراسات في الحديث الصحفي، محمد أدهم، دار النشر الثقافة، 2002، القاهرة.
19 - هل يصح أن ندرج كتاب "استبانة" ضمن جنس الأحاديث الصحفية، لمجرد أنها تتوفر على المواصفات المطلوبة في الحوار الصحفي؟ نحسبُ أن الخصائص التي يتميز بها دفعنا إلى تبني ذلك وإدراج استبانة ضمن الحديث الصحفي.
20 - يورد الدكتور عبد العزيز شرف في الصفحة 206 من كتابه الأساليب الفنية في التحرير الصحفي نماذج من الحوارات في الأدب العربي القديم عرف مند العصر الجاهلي في خطاب المفاخرات.
21 - اسماعيل ابراهيم، فن التحرير الصحفي بين النظرية والتطبيق، دار الفجر للنشر، ط 1، 1998، ص 53.
22 - اسماعيل ابراهيم، فن التحرير الصحفي بين النظرية والتطبيق، دار الفجر للنشر، ط 1، 1998، ص: 56. وانظر محمود أدهم، دراسات في فن الحديث الصحفي، دار النشر الثقافة، 2002، القاهرة، ص: 170.
23 - شرف عبد العزيز، الأساليب الفنية في التحرير الصحفي، دار قباء للطباعة والنشر، 1999، القاهرة، ص: 247
24 - شرف عبد العزيز، الأساليب الفنية في التحرير الصحفي، دار قباء للطباعة والنشر، 1999، القاهرة، ص: 246.

حوار الأفكار بين عبد الله العروي ومحمـد عابـد الجابـري

حبيب المقوم *habibmoqr@gmail.com*// أستاذ باحث في الفلسفية السياسية

اهتم المفكر عبد الله العروي في مشروعه التحديثي بالمصير العربي وبالقضايا المعاصرة، وتجلى هذا الأمر بشكل واضح في كتابه الشهير «الأيديولوجية العربية المعاصرة» الصادر سنة 1967، وفي الكتب الأخرى التي تلته، وفي مقدمتها سلسلته حول المفاهيم: الدولة، الأيديولوجية، الحرية، والعقل، بالإضافة إلى كتابي «العرب والفكر التاريخي»، و»ثقافتنا في ضوء التاريخ»، ففي «الأيديولوجية العربية» وجه العروي انتقادات حادة للتشكيلات الأيديولوجية العربية الأساسية، التي تقود الممارسة الإصلاحية العربية، وتنير لها الطريق، وفي مقدمتها، الأيديولوجية السلفية من خلال نموذج محمد عبده؛ والأيديولوجية الليبرالية من خلال نموذج سلامة موسى...، وبالمقابل وضع الخطوط العريضة لمشروع الأيديولوجية العربية، القادرة على تأطير الممارسة العربية تأطيراً صحيحاً، والتسفير الآمن للشعوب العربية نحو الحداثة. وبهذا كانت الأيديولوجية العربية المعاصرة التي اقترحها العروي من أجل عقلنة الممارسة الإصلاحية، وتحديثها، تنبني على ثلاث مفاهيم رئيسية هي: مفهوم الذات/الأصالة، والماركسية الموضوعية، والقطيعة مع التراث، الأمر الذي جعل أطروحته تتعرض إلى كثير من النقد أو بعبارة أخرى إلى كثير من المُدارسة، على يدي مفكرين أغنوا بنقاشاتهم الساحة الفكرية، في مقدمتهم الراحل محمد عابد الجابري، لذلك غالبا ما يتم تقديم العَلَمَين كمدرستين فكريتين متميزتين، وكمشروعين ثقافيين مختلفين، بنهجين متناقضين وبمضمونين متجاذبين، سواء في العلاقة مع الماضي، أو في فهم الحداثة، أو في تمثل الذات، أو في مساءلة الآخر، أو في قراءة التاريخ، أو في معنى القطيعة، أو في تصور الخصوصية.

وكان أول ما اختلف فيه الجابري مع العروي ما أورده هذا الأخير في كتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» من القول بأن هناك ثلاثة تيارات أساسية سادت في الفكر العربي المعاصر، وأعطى لها نماذج هي رجل الدين الممثل في الشيخ وحدد له نموذج هو «محمد عبده»، ورجل السياسة الممثل في الليبرالي وحدد له نموذج هو «لطفي السيد»، والمهندس الممثل في داعية التقنية وحدد له نموذج «سلامه موسى»، غير أن هناك من يرى أن «اختزال آفاق الوعي العربي بكل تنوعه وتعقيداته في هذه التيارات الثلاثة تبسيط مبالغ فيه يفرض على هذه الوعي هزلاً لا شفاء منه، كما يفرض عليه تبعية خانقة لا فكاك منها» (1)، وفي نفس التيار سار الجابري الذي اعتبره تصنيفاً اختزالياً لا يحل المشكلة بل يزيد من تعقيدها وهو ما نقرؤه في قوله: «هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب التنظيري العربي المعاصر لا تحل مشكلاً ولا تفسر واقعاً، ولا تدفع بالبحث خطوة إلى الأمام، بل بالعكس تعمل على تجميد الفاعلية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية

امتحان لمدى إجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي المعاصر الملموس» (2).

ومن جهة أخرى إذا كان العروي في تحليله لتيارات الفكر العربي المعاصر الثلاثة المذكورة سابقاً، وممارسته للنقد الإيديولوجي عليها، قد قاده إلى أن الإيديولوجيا العربية المعاصرة تتميز بسيطرة الفكر السلفي والنزعة الانتقائية التوفيقية، وهو ما أدى إلى التخلف بسبب افتقار هذه النزعة للفكر التاريخي، نجد الجابري يقول إن العروي نفسه وقع فيما أدانه (3)؛ فأطروحته وإن كانت ظاهرياً تبدو بعيدة عن التوفيق والانتقائية والتناقض فإن باطنها يحيل إلى نفس ما وقع فيه من سبقه من مفكري النهضة، يقول: «لا تخلوا أطروحات التاريخاني العربي -أي العروي- بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر... أما في الجوهر فهما مبطنان لها، يتحكمان فيها ويوجهانها، إنه هو الآخر يطرح وبكيفية سرية كذلك نفس السؤال: ماذا يجب أخذه وماذا يجب تركه؟، ثم يجيب: من الماركسية الشكل ومن الليبرالية المضمون» (4)، فتوفيقية العروي «لا بين ما نأخذه من هنا وما نأخذه من هناك كما هو الشأن عند من سبقه من مفكري النهضة، بل يدعونا إلى البحث عن حل لمشكلاتنا المطروحة علينا هنا (العالم العربي) في التجارب التي عرفها التاريخ هناك (أوروبا)» (5) ، وهذا ما جعل الجابري في تقييمه لأطروحة العروي في هذه الفكرة يقول: «استطاعت أن تخفي بذكاء ما أبرزته أطروحات سابقة، فإن كان الليبرالي العربي تبنى الليبرالية الأوروبية مباشرة، فإن العروي جعل الماركسية التاريخانية تتوسط بيننا وبينها» (6)، فأطروحة العروي تفهم على أنها دعوة ضمنية للتوفيق في الذهن العربي بين أصالة أوروبية والمتمثلة في الليبرالية، وبين معاصرة يراها فيما تحمله الماركسية، وهو ما يعني التوفيق بين ماضي الغرب الأوروبي ومستقبله، هذا التحليل في نظر الجابري «عمل تاريخي مناقض تماما للتاريخانية ماركسية كانت أو غير ماركسية» (7).

ومن جهة أخرى إذا كان العروي يطرح إشكالية الفكر العربي المعاصر بقوله: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل أو دون أن يعيش مرحلة ليبرالية؟» (8)، فإن الجابري يراه قد انطلق من مُسَلّمة وليس من قضية مبرهن عليها، ولا مأخوذة من تحليل الواقع، وكان يجب عليه قبل البحث في كيفية الاستيعاب، الوقوف عند ضرورة الاستيعاب، يقول: «هل من الضروري أن نستوعب مكتسبات الليبرالية؟ وهل هذا الفكر الليبرالي (الأصل) هو شرط التقدم بالنسبة للعالم العربي والعالم الثالث اليوم؟» (9)، فإذا كان جواب العروي هو أن الفكر الليبرالي كان كذلك في أوروبا، أي كان سلاحها في القضاء على الفكر الوسطوي الإقطاعي ومضيها إلى التقدم والحداثة،

الاهتمامات التي شغلت الجابري لا تختلف كثيراً عن تلك التي صاغها العروي في «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، لولا أن إشكاليتهما النقدية لها حمولات دلالية تحيل على المرجعية الأنوارية، فنقد العقل لا يمكن أن يتم إلا استنادا إلى عقل نقدي، والنقد والعقل فعاليتان تحصلان في سياق الدعوة إلى تخطي التأخر التاريخي وتحديث مؤسسات الدولة.

فإن الجابري زيادة على رفضه لمنهج العروي في «اعتماده على طريقة المقايسة التي جعلته يفكر في قضايا الأمة العربية من أرضية غير الأرضية العربية» (10) يسأل: «هل كان هذا الفكر سبباً أم نتيجة؟ ويجيب: الفكر الليبرالي لم يكن سبباً بل كان نتيجة لتطور الأوضاع الاجتماعية، الاقتصادية في المجتمع الأوروبي» (11)، ثم إن سبب زوال الفكر الإقطاعي في اعتقاد الجابري هو «الصراع الفعلي الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي، الثقافي بين الطبقة الإقطاعية والطبقة البرجوازية وليس نتيجة النقد الإيديولوجي وحده» (12).

وفي قراءة الجابري أيضا لأطروحة عبد الله العروي يرى أن الإشكالية التي يطرحها صاحب الإيديولوجيا العربية المعاصرة حول علة التأخر غير صحيحة، فهو عندما يختزل التقدم في اجتثاث الفكر السلفي الذي يعتبره سببا للتخلف وسيبقى سببا للتخلف (13)، لكونه صادر عن تصور غير سليم للأمور، يكون قد جانب الصواب، لذلك يتساءل الجابري راداً هذا الأمر بقوله: «لماذا لم تتقدم شعوب تقاسمنا حالة التخلف التي نعانيها وربما أكثر منا تخلفا رغم غياب الفكر السلفي عن ثقافتها؟، ولماذا لم تتقدم شعوب كتركيا تبنت العلمانية التامة منذ مدة طويلة؟» (14)، فالمسألة ليست قضية جدال نظري، وإنما مسألة واقع يجب تحليله من جميع الجوانب لاكتشاف العوامل التي تعيق التقدم، والعوامل التي تدفع فعلاً إلى التقدم، لذلك اعتبر الجابري العروي «ينطلق من مسبقات فكرية وقبليات أيديولوجية يعرضها كحقائق حينا وكفرضيات حيناً آخر» (15).

وفي نفس السياق أيضا يرى الجابري أن العروي «لم يحدد مقصوده بالفكر السلفي، ولا مآخذه عنه، ولا وجه الخطر فيه، بل كانت دعوته رفضاً ميكانيكياً مجرداً، فالأخ العروي حينما يطرح المسألة بهذا الشكل (يجب اجتثاث الفكر السلفي) هكذا وبدون تحليل، وبكيفية عامة مجردة تضع الفكر التقدمي في حرج، فإما أن يقبل دعوة العروي فيرفض الفكر السلفي، وإما أن يرفض هذا الرفض فيجعل نفسه في موقع المدافع عن الفكر السلفي» (16)، وأسباب الوقوع في هذا المنطق من التفكير الذي يرفض التعامل معه هي مخاطر «التفكير الصوري المجرد الذي يضع الإنسان أمام اختيار مفروض ومصطنع إما...وإما...» (17) ، فالفكر السلفي في الوطن العربي ليس فكراً دخيلاً وافداً وإنما هو فكر له جذوره، فهو يمثل وجها من وجوه التراث البارزة، ورفضه يعني رفض التراث، كما أن ما اصطلح عليه العروي بالفكر السلفي لا يمثل تياراً واحداً وإنما تيارات مختلفة.

ينتقد الجابري إذن موقف العروي من التراث ومن الفكر السلفي اللذان يعتبرهما العروي عوائق في وجه التطور والتقدم والتحديث وأسباب أساسية لتأخرنا التاريخي، فالعروي يعتقد أن التراث

ينتقد محمد عابد الجابري تصور عبد الله العروي للتراث مبيناً «أن التراث حي، وأنه لم ينته، بل هو المتحكم في حياتنا وتصوراتنا ومتخيلنا، والموجه لسلوكنا الفردي وللبنيات الاجتماعية ككل، فالتراث يسكن فينا بقدر ما نسكن فيه، ومن ثمة ضرورة الانتقال من هذا التماهي اللاواعي مع التقليد والتراث.

ميت وفوق ذلك مميت، وأنه حصل في تاريخنا وفي تاريخ العرب الحديث نوع من «الانقطاع التاريخي» بيننا وبينه فعليا في كل الميادين، كما يعتبر أن مظاهر حضور التراث والماضي وأنماط استمرارهما هي مظاهر سطحية وخادعة وأشبه ما تكون بالسراب (18)، وهو بقوله هذا يؤكد على ضرورة القطع مع التراث «لأن رابطنا به في رأيه قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين، وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا مازلنا نقرأ لمؤلفين ونألف فيهم، إنما هو سراب وسبب التخلف الفكري» (19)، بينما الجابري يرى أن الحداثة «لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما يسمى بالمعاصرة، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي» (20)، فموقف العروي مؤسَّس على القطيعة المعرفية مع التراث كضرورة لتأسيس الحداثة العربية، أما الجابري فموقفه مؤسَّس على إعادة قراءة التراث، أي تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي ورؤية عصرية له، كما أن الجابري يرفض اعتقاد العروي بأن الحداثة الأوروبية تمثل حداثة عالمية يجب العمل على الانتظام فيها، بناء على وحدة العقل والتاريخ الإنسانيين كأساس لتدارك التأخر التاريخي، فالجابري يرى أنه «حتى إذا سلمنا بأن الحداثة الأوروبية تمثل حداثة عالمية فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية، لكونها لا تنتظم في تاريخها، والواقع ليس هناك حداثة مطلقة كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر، فهي بذلك ظاهرة تاريخية» (21).

ينتقد إذن محمد عابد الجابري تصور عبد الله العروي للتراث مبيناً «أن التراث حي، وأنه لم ينته، بل هو المتحكم في حياتنا وتصوراتنا ومتخيلنا، والموجه لسلوكنا الفردي وللبنيات الاجتماعية ككل، فالتراث يسكن فينا بقدر ما نسكن فيه، ومن ثمة ضرورة الانتقال من هذا التماهي اللاواعي مع التقليد والتراث، أي من مستوى الفهم التراثي للتراث إلى مستوى آخر هو الفهم العقلاني التجديدي للتراث، فبدون الانتظام العقلاني في التراث لن تستطيع تحقيق أية نهضة أو أي تقدم أو تطور...،

ورغم موافقة الجابري للعروي على أن الحياة المعاصرة تختلف كلياً عن نمط الحياة القديمة، حياة السلف، فإن التماثلات القائمة بين الحاضر والماضي تفرض ضرورة العودة إلى التراث لفحصه وتحليل عناصره بالأدوات الفكرية التي يوفرها تقدم العلوم الإنسانية الحديثة على المستوى الكوني، أي الخروج من دائرة القراءة أو النظرة التراثية للتراث، وهي النظرة التي لا تقود إلا إلى إذكاء تصورات وربما أوهام الذات الجماعية عن نفسها» (22).

فالجابري إذن يقول بالتحرر من التراث عن طريق تحقيقه وإعادة قراءته لا عن طريق القفز عليه والقطيعة معه كما ذكر العروي، وبإعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلانية والوجودية كي تتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به، يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها» (23).

وفي ختام هذه الدراسة يبدو لنا أن الاهتمامات التي شغلت محمد عابد الجابري لا تختلف كثيراً عن

تلك التي صاغها عبد الله العروي في الإيديولوجيا العربية المعاصرة، «صحيح أن للظرفية السياسية والفكرية والعالمية التي كتبت فيها الإيديولوجيا العربية المعاصرة لا تشبه بالضرورة، الأوضاع التي شهدتها الثمانينات والتسعينيات التي عمل فيها الجابري على مشروعه النقدي، صحيح كذلك أن تكوين الرجلين واختصاص كل واحد منهما وتجاربهما، وعلاقتهما بالتراث والتاريخ والفكر الفلسفي والسياسة تختلف بين العروي والجابري، لكن إشكاليتهما النقدية لها حمولات دلالية تحيل بشكل من الأشكال، على المرجعية الأنوارية، فنقد العقل لا يمكن أن يتم إلا استنادا إلى عقل نقدي، والنقد والعقل فعاليتان تحصلان في سياق الدعوة إلى تخطي التأخر التاريخي وتحديث مؤسسات الدولة وتنظيم مجال عمومي حر ومبادر» (24).

الهوامــش :

1 - بسام الكردي، محاورة فكر عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 73
2 - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص: 13.
3 - هنا نجد الجابري ينظم إلى الذين يصفون العروي بالانتقائية والنخبوية حيث يقول: "إننا مع الأسف مضطرين للانضمام إلى صف أولئك النقاد لنقول معهم أن في فكر العروي ما يبرر اتهامه بالانتقائية". (انظر: بسام الكردي، محاورة فكر عبد الله العروي، ص: 110)
4 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1994، ص: 58.
5 - نفسه، ص: 55.
6 - نفسه، ص: 57.
7 - نفسه، ص: 58.
8 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1998، ص: 45.
9 - محمد عابد الجابري، مساهمة في النقد الإيديولوجي، ضمن محاورة فكر العروي، إعداد: بسام الكردي، ص: 126.
10 - نفسه، ص: 124.
11 - نفسه، ص: 126.
12 - نفسه، ص: -127.12
13 - انظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: 223.
14 - محمد عابد الجابري، مساهمة في النقد الإيديولوجي، ص: 127.
15 - نفسه، ص: 127.
16 - نفسه، ص: 128.
17 - نفسه، ص: 128.
18 - محمد سبيلا، الحداثة والتحديث في الفكر المغربي المعاصر: مفهوم الحداثة عند محمد عابد الجابري، موقع: المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، الرابط: http://arab-csr.org/2013/07/10/%D8%A7%D9
19 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: 61.
20 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص: 15.
21 - نفسه، ص: 17.
22 - محمد سبيلا، الحداثة والتحديث في الفكر المغربي المعاصر: مفهوم الحداثة عند محمد عابد الجابري.
23 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، ص: 585.
24 - محمد نور الدين أفاية، في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العروي، مجلة النهضة، الرباط، العدد 9، 2014، ص: 147.

مشروع التاريخانية : إعادة قراءة لبراديغم الحداثـــة والتراث في فكر عبد الله العـروي

ذ: مولاي عبد الحكيم الزاوي *hakim-zaouiro@hotmail.com*// أستاذ باحث. مراكش

هناك سجلات فكرية وفلسفية غير منتهية الصلاحية ضمن زمن الفكر العربي الحديث، تنبعث دوماً هنا وهنالك في أثواب جديدة، تفرض إعادة الحفر والاستقصاء بحثاً عن صياغة متجددة لأسئلة الوجود التاريخي، في لحظية زمانية فارقة، بقدر ما تشهد انقطاعا في أنماط، بقدر ما تشهد استمرارية مثيرة لأخرى، بشكل يوحي بصعوبة تبلور زمن القطيعة مع الرواسخ المعيقة. أَوَ لم يسبق للعروي ذات مرة أن تساءل تساؤلاً مريباً، ماذا نفعل بماضينا؟ وكيف نتعامل مع تراثنا؟ عاد ليجيب في خواطره الصباحية، مخيف هذا التعلق بالماضي، لست أنكر التقليد بوصفه حدثا، فأنا أدرسه كظاهرة ولكني أنكره كقيمة (2).

ثمة حاجة راهنة إلى قراءة واصفة un métadiscours تعمل على إعادة بناء ما نقرأه عن فكر العروي، بمجهود نظري ومنهجي تركيبي، يستجمع مواد وعناصر وإشكاليات ومفاهيم واليات هذا المنجز الإستوغرافي، ويسعى لتوطين مداخل جديدة في قراءة مشروع التاريخانية بشكل يعلي من شأن المُفكر، ويضع سلطان العقل فوق سلطان النص.

من ضمن هذه الأسئلة الكبرى، نجد سؤال الحداثة والتحديث في بنية الفكر العربي الإسلامي، سؤال قديم يمتح من إستوغرافيات رواد النهضة العربية زمن اليقظة الفكرية بمصر القرن التاسع عشر، ومن إسهامات مفكري ما بعد نكسة 1967م، لكنه ظل دوما يستوطن مساحة فكرية هامة ضمن باحة الفلسفة والعلوم الإنسانية والإجتماعية، كمدخل لتجاوز الانسداد التاريخي والتأخر الحضاري وإنكسارات الزمن العربي، وكأفق لصياغة مشاريع التحرر.

كتابات عبد الله العروي بصمت تاريخ الفكر العربي بعمق منهجي مغاير، ببنية مفاهيمية متماسكة، وخطاب صلب ورصين، بدأ أولا بصياغة مشروع التاريخانية من خلال كتابه الأول «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» الصادر عشية نكسة 1967م، عبورا بتفكيكه في مفاهيم مركزية، وصولاً إلى أعماله الروائية وترجماته الأخيرة، كلها حاولت أن تستقرأ موضوعة الحداثة والتحديث بعدسة المؤرخ المنهجس بالزمن وبأسئلته العميقة، من حيث هي واقعة تاريخية تخترق الزمان والمكان، بتحولاتها وثوراتها الكبرى، من الاقتصاد إلى الفكر والثقافة، من العلم والمنهج نحو الدين، ومن حيث هي فترة تاريخية تشمل وقائع وأحداث ومؤسسات وأفكار وقيم، تنتج فكراً عقلانياً وليبراليا بمعناهما النقدي.

إلى ماذا توحي رمزية العودة الإبستمولوجية إلى قامة فكرية أينعت من الهامش المغربي؟ واستطاعت أن ترتقي به إلى علياء الفكر العربي الحديث بمشروع فلسفي ظل ينافح عن الاختيار الحداثي؟ كيف يمكن تجميع عناصر هذا المشروع في بناء صورة كلية عن نظرية الحداثة عند العروي؟ هل يمكن أن نساير الفيلسوف هايدغر في القول إن فكر المُفكر يؤول في النهاية إلى فكرة واحدة مركزية يظل يدور فيها، هي بالبداهة فكرة الحداثة عند العروي؟ وهل تشكل هذه العودة انتصاراً لثقافة العودة إلى النصوص الكبرى، ونأيا بالعقل عن الشروح والمختصرات التي تسم منجزنا الفكري آنًا؟ والتصاقاً من نموذج قريب لأسئلتنا الحضارية ردًّا على منتقدي تهجير النظريات؟

الحداثة بمقتضى تنظيرات العروي سلسلة سيرورات متداخلة، تجديد نوعي، وعقلنة شاملة ومتواصلة، قطيعة واتصال، إذ «...تنطلق من الطبيعة معتمدة على العقل لصالح الفرد، لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية، سيرورة تاريخية كونية كموجة عارمة أو كاسحة العوم ضدها مخاطرة»(3).

سبق للمفكر عبد الإله بلقزيز أن وصف كتاب «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» بأنه كتاب «لم تترك البداية فيه شيئا للنهاية»، إذ شكل في حينه إضافة نوعية للعقل العربي، ومغربة للتفكير في إشكالية التأخر التاريخي، برؤية إصلاحية نقدية لعوائق التحديث والحداثة، ونقداً صريحاً لتيار الاختيار التقليدي الواعي بذاته وأهدافه، ومنتجي الثقافة السياسية التقليدية القائمة على الولاء والطاعة والخنوع، ولتلك العوائق المجتمعية التي تكبل الفرد العربي من الإبداع، وتجعله غير قادر على التحرر من أسر البنيات الإجتماعية التقليدية كالعشيرة والقبيلة والأسرة، وأيضا للعوائق الفكرية والمنهجية والابستمولوجية التي تلجأ إلى التأويلات الغيبية، وترفض منطق العلم والبحث والتجربة والاستقراء.

الحداثة نقطة ارتكاز في مشروع عبد الله العروي الفكري، حاول أن يفكك رموزها عبر استعمال آلية التفكير النقدي، منتقلاً من هاجس إيديولوجي عكسته إخفاقات العقل العربي نحو هاجس نقدي، يبتغي صياغة بدائل ممكنة لمشروع تنظيري وطني عربي متعدد الجبهات ينتقد الفكر الانتقائي، ويدافع عن العلمانية والليبرالية الفكرية كاختيارات استراتيجية. لقد سبق للعروي أن قال في كتابه مفهوم العقل «... إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»(4)، وفي سياق آخر،»...إنني أحاول إظهار مقومات الحداثة»(5).

ظل سؤال الإخفاق أس انشغالات عبد الله العروي، لماذا أخفق المغرب؟ لماذا أخفق الأندلسيون؟ لماذا أخفق المغاربة؟ ما العمل للخروج من واقع التخلف والدخول الى واقع الحداثة؟ ما موقفنا من تاريخنا ومن تاريخ الإنسانية؟ هل يمكن أن نعبر نحو الحداثة مع الحفاظ على خصائصنا الاجتماعية

نافح العروي عن راية التاريخانية من حيث هي منهج ومشروع تاريخي، في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى لائحتها السوداء لكثرة ما فندت وسفهت. خاطب الوجدان والخيال والواقع والتراث، بفكر موضوعي بارد وأخّاذ، يجعل من المعرفة التاريخية لا ترتقي إلى الموضوعية.

والسياسية؟ هل يمكن أن نتخذ مسافة نقدية بين الذات والهوية والتراث؟ وعبر هذا السؤال حاول أن يستغور دواخل الشخصية المغربية، ويحلل عواملها الإنسانية والاجتماعية، مستعينا بعُدَّة نظرية ومنهجية غربية من خلال أعمال مشيل دومنتين وهيغل وكانط ودلتاي وموران وماكس فيبر وفوكو، ومتوقفا عند الآثار الأدبية العظيمة التي تركها هوميروس، سرفنتس، ديدرو، القديس أوغستين، موليير، شكسبير، دستيوفسكي.

حاول من خلال ذلك أن يجعل الشخصية المغربية تتصالح مع ذاتها، تنسجم مع محيطها، تتفاعل مع سياقها الزمني، بخلفية تاريخية تجعلها مرتبطة بالكوني وبالمتاح البشري، عبر التركيز على مدخل التربية والبيداغوجيا الحديثة، فالرجل لا يصير رجلا بل يصيره عبر التربية كما قال إراسموس، والثورة تبدأ بالتربية أولا وتتجسد في الدولة ثانيا.

الحداثة واقع تاريخي ذو مسارات مختلفة، تقوم أولاً على الجانب المعرفي، حيث يسود سلطان العقل بدل سلطان النص، عقل الحس عوض عقل النص، عقل الواقع بدل عقل المطلق، الحداثة انقطاع ووعي بلاً استمرارية الزمن، إذ موجة العوم ضدها مخاطرة.

صاغ عبد الله العروي مشروعاً فكرياً متكاملاً، تضمنت كتبه الفكرية والمفاهيمية جوانبه النظرية، لكن عمقه الإجرائي والتطبيقي حملته رواياته السردية، ففي رواية غيلة مثلاً يتحدث عن المعمار وعن أزمة الأسرة والقيم، وفي رواية الآفة والفريق يتحدث عن السياسة، ليصبح النص الروائي بمثابة الوثيقة التاريخية التي تلتقط اللحظة السياسية تخيلياً وتتمسك بها، فيما قد يشبه تكاملاً بين إنتاجه الفكري وسردياته الأدبية وخواطره الصباحية التي تنكب على تحليل معيش السياسة.

وجب الإعتراف بأن كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة لا يزال يحمل راهنيته في ذاته، قياساً بحمولته النظرية والتاريخية، ودقة توصيفاته المنهجية للواقع العربي، وقياساً كذلك بطبيعة التحولات العميقة التي تعتمل راهن الفكر العربي الحديث، في عصر التقنية التي تفرض علينا أن نختار بين المستقبل أو الامِّحاء، هذا الانفجار التقني الذي أنجب الربيع العربي كإبن شرعي للتحولات العالمية، وساهم في تشبيك التواصل والعلاقات، ورمى بنظرية الصراع الطبقي الماركسي خارج التاريخ، لم يعد يترك لنا هامشا للاختيار بين التراث والحداثة، فإما أن نكون أولا نكون، وإذا لم نصحح الوضع قد يفتت المفتث بتعبير العروي نفسه على إحدى محاضرات المفكر اللبناني علي حرب سنة 1980.

مثانة فكر العروي تنبني في صلابة المنهج، وقدرة المقارنة مع الآخر، ضمن توليفة جد صعبة ومعادلة جد مركبة. في قدرته على صياغة فهم جديد لفكرة التاريخ وتفسيره على ضوء أسئلة العالم العربي. في نقد جريء وكاشف لبنية فكر عربي استخدم التراث كذريعة، من خلال قراءة عميقة لأعمال رواد الفكر العربي كمحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين ومحمود طه والطاهر حداد ومحمد إقبال ومالك بن نبي.

ظلت قضية الحداثة أس القضايا الكبرى التي شغلت بنية الفكر العربي الحديث، وظل التفكير في تثاقلات التقليد وجاذبيات الحداثة منطلقا لمساءلة الأوهام المخاتلة، وخلخلة للأبنية الراسخة، ولحُرَّاس الأفكار العتيقة، كما ظل المنجز الفلسفي المغربي الحديث منذ الخمسينات يرنو إلى صياغة بدائل وإشكالات جديدة، مفاهيم ومعاني جديدة، من أجل أن يفتتح حقلا جديدا غير مسبوق

التفكير، كان العروي من بين مؤسسيه.
الحداثة أو التحديث ليس ذاتا ولا حرية، وإنما هو عملية تذويت وتعقيل وتحرير، صيرورة بموجبها تنفصل الحداثة عن نفسها، أو قل إنه اللحظة التي تصبح فيها الانفصال من صميم الوجود (6).
يدعو العروي إلى الأخذ بأسباب الحداثة، ويجعل من العقل براديغماً للتجريب والاستقراء، وامتلاك بداهة جديدة تتجاوز تراكم المعلومات التقليدية، من أجل طي صفحة التراث كقطيعة منهجية لأي تقد عقلاني حداثي، وتبني الحداثة الفكرية الغربية، إذ يعتبر في رواية الآفة أن الاستيلاب والمروق أو الوفاء للتراث يعني الموت التاريخي (7).
تبدو كتابات العروي شديدة الاتساق عظيمة التنسيق، وهي تعكف على توصيف تناقضات المجتمع العربي، عبر توظيف آلية المقارنة والمقايسة مع وضع ألمانيا في القرن التاسع عشر أو التايلاند خلال النصف الثاني من القرن العشرين، زمن خلال هذه المقايسة يسعى إلى تكشف المنطق الذي عكس بها الفكر العربي تلك التناقضات في ذاته، من حيث المقايسة بين الواقع من جهة، وانعكاساته في الوعي عبر الأدلوجة، أي الوعي غير المطابق للحال (8)، وأيضاً من حيث سوغ منهج جديد لا يقتصر على النظر، وإنما يبحث في ضرورة النظر في منهج النظر. (9)
ينبني مشروع التاريخانية عند العروي على ثلاثة مداخل للنقد: نقد اجتماعي ونقد إديولوجي ونقد ذاتي، هذه المستويات الثلاث تمزج بين البحث التاريخي والتحليل السياسي والاجتماعي والتوضيح الإديولوجي(10).
الحداثة في فكر العروي مفهوم بلا مستقر، من اختصاص المؤرخ الاجتماعي أو المؤرخ عالم الاجتماع، تتبدى في أمور ثلاثة: العلم والاقتصاد والسياسة، نمط عيش modus vivendi، لا تؤمن بالإطلاقية والديمومة واللانهائية، هي انتقال من تصور للأشياء قائم على الإطلاقية إلى ضرب آخر ناهض على التاريخانية، ربط للوقائع بأصلها التاريخي النسبي المؤقت الحدثي، استقراء للتاريخ البشري في ثلاث مستويات: اقتصاد السوق، بروز العلم التجريبي والتنظيم الديموقراطي. بحيث تلتئم الحداثة من مياسم النسبية والإبداعية والشكية والتجديدية، ويصبح الإنسان الحداثي هو رجل التوافقات والتنازلات بامتياز. (11). الحداثة صيرورة تنطلق من الطبيعة معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية، تقوم على ثلاث مفاهيم أساسية: العقل والفرد والحرية (12).

1 - العقل:

العقل الحديث عقل تجاوز النظر إلى العمل والفعل، عقل انتظمت سلوكياته في نظم الدولة، في الجيش والوظيفة والاقتصاد والتعليم، بينما العقل في الثقافة العربية الإسلامية ظل دوماً محدوداً بأمرين: عقل المطلق واليقينيات الذي لا وجود فيه للفحص والتأمل، وعقل تأملي فردي غير اجتماعي لم ينتقل إلى النظر في العمل، أوَ لا يكون العقل الموروث، العقل الذي نتصوره ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط؟ العقل العربي لا يلتفت إلى الطبيعة، من حيث هي فضاء للاستقراء، ظل دوماً مسكوناً باليقين وبالإيمان بدل الإيقان، لم يساير أبو حيان التوحيدي في دعوته إلى «الشك صيغة الإنسان، ورؤية ابن الجهم والمكي في حوارهما « أنا لا أكاد أشك، فقال له المكي، وأنا لا أكاد أوقن»، عقل لم يتملك الزمان،

عقل الصنائع والحرف والتنظيمات، افتقد إلى التجريب.

2 - الفرد:

يتخذ مفهوم الفرد مساحة فكرية مهمة ضمن خطاب الحداثة عند العروي، فلا حداثة بدون نزعة فردية، والحداثة بالنهاية هي انتصار النزعة الفردانية (13). وتظهر تجربة الدولة الإسلامية كتجربة للتخارج بين قانون الجماعة ووجدان الفرد (14)، ويصبح الفرد إمَّعة، مستعبد ومستتبع، ملحق ومؤتمر ومملوك...وتصبح الفردانية قرينة الاستبداد (15).

الدولة الإسلامية لم تقم على فردانية حقة وإنما على أدلوجة فردانية «...يعيش المرء تحت سلطان، ويتخيل نظاماً لا يحتاج إلى سلطان، الوازع فيه ذاتي لا خارجي، حسب التعبير الخلدوني، فيقول له الفقيه، ذلك هو الخلافة، ويقول لعه الفيلسوف هي المدينة الفاضلة، ويقول له الصوفي تلك هي طريقة الإخوان، لكن إذا سأل متى وكيف؟ يرد الأول عندما يشاء الله ويغير طبيعة البشر، ويرد الثاني الخطاب موجه للفرد العاقل الحكيم وحده، ويرد الثالث بعد أن يتربى المريد وينسلخ عن طبيعته الحيوانية» (16).

يخلص العروي إلى أن تاريخ الدولة في العالم الإسلامي لا يعدو أن يكون حلاً فردانياً طوباوياً لم يستهدف تأنيس الدولة، دولة الحكمة، دولة الخلافة، دولة السعادة، حيث السلوك الذي ورثه الفرد العربي لا يوافق كيان دولة حديثة، فهل صار الفرد العربي إذن مواطنا حقيقيا؟ ربما يقول العروي أخفقنا لأننا أردنا فردانية ليبرالية ، وكان ذلك سقفا مرتفعا (17).

3 - مفهوم الحرية:

يتبنى العروي المفهوم الليبرالي للحرية، التي تقوم على ضربين: حرية أصيلة ميتافزيقية ونفسانية، مثلتها حرية البدوي أو الصعلوك أو حتى المتصوف، أولئك الذين كانوا يفضلون العيش خارج نسق الدولة، وحرية سياسية اجتماعية مثلها السياسي والاقتصادي وعالم الاجتماع والمقاول الحديث (18).

على سبيل الختم:

نافح عبد الله العروي عن راية التاريخانية من حيث هي منهج ومشروع تاريخي، في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى لائحتها السوداء لكثرة ما فندت وسفهت. خاطب الوجدان والخيال والواقع والتراث، بفكر موضوعي بارد وأخَّاذ، يجعل من المعرفة التاريخية لا ترتقي إلى الموضوعية، إلا إذا أقدمت

حاول العروي استنهاض شخصية تاريخية من أجل العمل، أخذاً بأسباب الحداثة الأوروبية، اعتبر نقد الذات شكلاً من الطهرانية والصفاء الوجداني من تثاقلات الماضي، ولئن اتهم سقراط في زمنه بإفساد عقول الشباب، فإن تهمة العروي ألصقته بإنتاجه المعقد الذي يبحر في التاريخ والتاريخانية.

على نبذ الذات وجعلتها مستقلة عن أهواء القبيل والقوم. قد يبدو موقفه صارماً وبنفحة زائدة من الجرأة شيئاً ما، لكنه يهدم في العمق المعتقدات التي زرعت بذور اليأس والتخريب ونفسانية التواكل. حاول استنهاض شخصية تاريخية من أجل العمل، أخذاً بأسباب الحداثة الأوروبية كمتاح بشري كوني لا خصوصي، اعتبر نقد الذات شكلاً من الطهرانية والصفاء الوجداني من تثاقلات الماضي، ولئن اتهم سقراط في زمنه بإفساد عقول الشباب، فإن تهمة العروي ألصقته بإنتاجه المعقد الذي يبحر في التاريخ والتاريخانية. دعا إلى «المشاركة في تاريخ لم نصنعه، لكننا مطالبون بمعاصرته، بدل الاكتفاء بالنسخ المقلد، الذي يجعلنا معاصرين في الظاهر، دون أن يتمكن وعينا وعقلنا من إدراك ما انتهينا إليه» (19). مفاهيم العروي تبقى شمولية ومنخرطة في التاريخ الكوني، في المتاح الجمعي للبشرية، عقلانيته تبدو عقلانية تاريخانية، تدافع عن التاريخ والتاريخانية وحتمية التعلم من الثقافة الغربية، إذ المشكلة الأساسية للعروي ليست مع التراث، بل مع استخداماته وذرائعيته.

الهوامــش:

1 - التاريخانية Historicism مفهوم من إبداع كارل فرنر سنة 1879، استخدمها لتعريف فسلفة فيكو الذي أكد على أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكوِّن العالم التاريخي، أنظر عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005، ص347، من جهته يعرف كارل بوبر التاريخانية بأنها البحث في قوانين التغيير الاجتماعي، أو بصورة أكثر طموحاً عن التاريخ، أنظر بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2007، ص137-131، وقد برزت بالخصوص في القرن التاسع شعر وبداية القرن العشرين غي حقل العلوم الاجتماعية، واقترنت بأسماء هيغل وكونت وماركس وميل وسبنسر.

2 - عبد الله العروي، خواطر الصباح، يوميات 1974 - 1981.

3 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء، 1998، ص 108.

4 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص14.

5 - عبد الله العروي، حوار مع جريدة السياسة الجديدة، عدد 29-23، أكتوبر 1998، ص 5.

6 - محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية، المعرفة للجميع، العدد 34، مارس 2007، ص 17.

7 - يشكل مفهوم القطيعة أسّا محوريا في مشروع العروي، فهو يحتاج إلى ثوريات كثيرة، كالقطيعة المنهجية مع مضمون التراث، والقطيعة التاريخية بين القديم والحديث، والقطيعة الفكرية بين القديم والحديث من أجل تحقيق التقدم ، أنظر كتاب عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص 10-14، وكذلك: AbdellahLaroui,IslamismeetModernismeelLibéralisme,Centreculturelarabe,Casablanca,1997,p8

8 - نفسه، ص 24.

9- AbdellahLaroui,IslametModernité,collectionArmillaire,Editionladécouverte.1987p,94-93

10 - عبد الله العروي، التحديث والديموقراطية، حوار مع مجلة افاق، العدد 3- 4، 1992، ص 149

11 - Abdellah Laroui, Islam et Modernité, op cit, p 72.

12 - محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، مرجع سابق، ص35.

13 - Abdellah Laroui, Islam et Modernité, op cit, P 70

14 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، دار التنوير، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الثالثة، 1984، ص 116.

15 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 158.

16 -عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 144.

17 - نفسه، ص 156.

18 -عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص17.

19 - كمال عبد اللطيف، في الدفاع عن الحداثة ونقد التراث، ملاحظات عامة في السيرة الفكرية للعروي والجابري، جريدة الاتحاد الاشتراكي، الملحق 6، مارس 1998.



سلسلة المفاهيم لعبد الله العروي: معيقات التّقدم وشروط النّهضة

عبد العزيز بودين bodinabdelaziz10@gmail.com // باحث في مجال الدراسات السامية وحوار الثقافات

يُعتبر عبد الله العروي من المفكّرين الذين اختاروا أسلوباً مختلفاً في التّأليف، وطريقة جديدة في التّوجه إلى القارئ العربي أوّلاً، طريقة رآها ضرورية من النّاحية التّعليمية البيداغوجية لإيضاح الأطروحات والمقالات التي عرضها وناقشها في مؤلّفاته، وبخاصّة في كتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، لذلك عمل هذا المفكّر على إصدار سلسلة كتب المفاهيم خلال العشرين سنة المنصرمة محاولا تعميق أطروحته ومواقفه، ومتّجها صوب خلخلة مظاهر الارتباك الحاصلة في الثّقافة العربية، وذلك بكشف مفارقات الوعي العربي في علاقته بالتّاريخ.

وفي هذا الإطار وكما أشرت أصدر عبد الله العروي خمسة كتب يحمل كلّ واحد منها في عنوانه عبارة «مفهوم»، هي تباعاً: مفهوم الإيديولوجيا عام 1980، ومفهوم الحرية عام 1981، ومفهوم الدّولة عام 1981، ومفهوم التّاريخ بجزأين عام 1992، ومفهوم العقل عام 1996، وهذه الكتب يعتبرها «دراسات منهجية تأصيلية» (1)، بخلاف ما ذهب إليه عدد من الباحثين من أنّها تعليمية توضيحية، وأنّها لم ترق إلى مستوى ما كتبه قبلها عن الثّقافة العربية وعن تاريخ المغرب كما ذكر في تمهيد كتابه مفهوم العقل.

أمّا المبتغى من وراء تأليف العروي لسلسلة المفاهيم فهو إماطة اللثام عن أهمّ المفاهيم التي تكوّن النّسيج العام للحداثة، والحداثة السّياسية على وجه الخصوص ورفع اللّبس عنها، ومن ثمّة ليس بحثه في تلك المفاهيم حاجة زائدة يمكن الاستغناء عنها، إنّما هي ضرورة لا محيد عنها (2)، «فحينما نعي حقّ الوعي أنّ تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذّهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التّقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرّفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث إنّ الكلمات تجسّد مجالات مفهومية تشير إلى تجارب، والتّجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تمّ التّعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع» (3).

كان إذن من الضّروري على عبد الله العروي أن «يعرِّج على تأليف سلسلة المفاهيم بعد فترةٍ أمضاها في النّقد الأيديولوجي مكَّنته من التّقعيد لمشروعه الفكري القائم على الدّعوة إلى استيعاب درس الحداثة والوعي بتاريخية العقل والوجود معاً. أتت العقيدة التّاريخانية تُعبّر عن هذا المنحى الأيديولوجي الذي وسم مشروعه الفكري منذ عقده كتابَ الأيديولوجيا العربية المعاصرة، وما اقتضاه ذلك من توسيع دائرة النّقد الأيديولوجي ليشمل كثيراً من مناحي الفكر والعمل العربيين على نحو ما يستشفّ من كتابيه أزمة المثقّفين العرب والعرب والفكر التّاريخي» (4). والعروي نفسه لا يضمر صلة الوصل المتينة التي تربط كتب المفاهيم بمشروعه الفكري، وعبثاً

حاول بعض النّقاد إثبات غربتها عن ذلك المشروع (5)، ما دام التّفكير في الحداثة، التي تبوّأت في فكره مقام الأساس والمركز (6)، لا يستقيم دونما وعي بمفاهيمها الكبرى التي أفُرد لها سلسلة المفاهيم برمّتها. نقرأ للعروي في هذا المعرض قوله: «إنّنا لا نبحث في مفاهيم مجرّدة لا يحدّها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إنّنا نحلّل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصّل إلى صفاء الذّهن ودقّة التّعبير وحسب، بل لأنّنا نعتقد أنّ نجاعة العمل العربي مشروط بتلك الدّقة وذلك الصّفاء» (7).

لقد ألّف العروي سلسلة المفاهيم لأنّه كان يعوّل عليها لإدراك علّة تأخّر الأمّة الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية «لترسيخ مبادئ الحداثة وترشيد تلقّي مفهومها في أوساط الوعي العربي المعاصر، ومن فصولها ساق أكثر من دليل برهن به على صحّة دعوته إلى القطع مع التّراث والخروج من انغلاقه ومحدوديته النّظرية. لذلك سيكون من باب مجانبة الصّواب القول، مع بعض الباحثين، إنّ كتب المفاهيم لم تكن بذلك القدر من الانسجام الذي يجعلها تندرج، منذ بداية تأليفها، ضمن المشروع النّقدي للعروي، أو اختزال الجهد النّظري الذي تضمّنته في بعدها البيداغوجي؛ فهي جزء لا ينفصل عن المشروع النّقدي الذي أرسى عبد الله العروي دعائمه الكبرى، تهتجس بهواجسه وأسئلته، وتنتهل من رؤيته في تصدّيها للقضايا التي تفكّر فيها» (8).

واضحٌ، إذاً، أنّ الأمر لا يتعلّقُ بمجرّد «تأليفٍ في مفاهيم مجرّدةٍ أسهب الفلاسفة في بيانها كما قد يظنّ البعض، بل إنّ ما يعني العروي من طَرْق باب تلك المفاهيم موقعُها ضمن مشروعه التّحديثي الذي لم يكن مجرّد قولٍ في الأسس النّظرية للحداثة، بل تغيّأ التّفكير في معيقات استيعابها وإمكانات استنباتها في الواقع العربي، فكان من الطبيعي أن يتجاوز قولُه في الحداثة ومفاهيمها عقلَ الاسم إلى عقلِ الفعل؛ أي أن يتجاوز مستوى التّأصيل النّظري للمفهوم، على ما هو عليه من أهميةٍ، إلى مستوى تحليل تجلّيات المفهوم في الواقع والمفارقات التي يطرحها على مستوى تلقّيه وتمثّله، بل وتجسيده في الحياة الاجتماعية المعيشة» (9).

وفي هذا المقام لا بدّ أن نشير إلى أنّ عبد الله العروي بعد انتهائه من إصدار سلسلة المفاهيم طرح سؤالاً مفاده: «لماذا إذن إنهاء سلسلة مفاهيم، مع أنّ الحاجة إليها لا تزال قائمة؟ (10)، ليجيب: «السّبب في الواقع معرفي، ألخّصه في عبارة واحدة: إنّ المفاهيم محدودة العدد بالضرورة، مرتّبة حسب مستوى دقّتها أو شمولها. القول في أحدها يستتبع القول في المجموع، فلا مناصّ والحالة

مشاغل العروي الفكرية في هذه المصنّفات «يستقطبها هاجس تاريخي واحد، وإشكالية محورية تتمثّل في محاولته الإجابة عن سؤال: كيف يتمكن العرب من امتلاك ما يسعفهم بالمعاصرة؟ كيف يمتلكون القوّة والوحدة والتّقدم؟ كيف تستطيع المجموعة العربية المساهمة في الإبداع والإنتاج، من أجل إيقاع تاريخي جديد، يقام بفكّ كلّ أشكال الحصار المضروبة على العقول والقلوب؟

هذه من التّكرار إذا ما تابعنا المشروع أكثر من اللازم. إنّ ما كتبت إلى الآن يمثّل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة. ويستطيع القارئ النّبيه أن يجتهد لنفسه ويتنبّأ بما سيقال في الفصول الأخيرة، إذا هو أمعن النّظر في الأولى» (11).

فالعروي إذن بقوله السّابق يؤكّد على «الوحدة الجامعة لموضوع سلسلة هذه المفاهيم التي هي كما قال فصول لمؤلف واحد، عنوانه الأكبر هو مفهوم الحداثة، على الرّغم من أنّ الفارق الزّماني بين المؤلّف الأوّل: مفهوم الأيديولوجية (الأدلوجة) عام 1980، والمؤلّف الأخير في السّلسلة: مفهوم العقل عام 1996، يصل إلى ستّ عشرة سنة، ولكن لا شيء يثبت، مع ذلك، وحدة السلسلة كمشروع فكري مكتمل التّصور والتّخطيط مسبقا. فلئن بدت الثّلاثة الأولى من السّلسلة (الأدلوجة، الحرّية، الدّولة) كأنّها مكتملة بذاتها، إذ صدرت في أقلّ من سنتين (1981-1980)، فإنّ الرّابع منها: مفهوم التّاريخ الذي يظهر بعدها بإحدى عشرة سنة (عام 1992) يبدو وكأنّه مستقلّ بذاته، أو ملحق بالسّلسلة من غير قرار مسبق، وأن لا شيء يبرر استتباعه لها إلا موضوعه الشّامل، بالمعنى التّضميني للعبارة، أي أنّه يتضمّن، بشموله، الكلام على الأدلوجة وعلى الحرّية وعلى الدّولة...، وهكذا تكون الحداثة هي القطب الجاذب والجامع لكلّ الكلام على هذه المفاهيم، وبمثابة علّتها الغائية التي يبدأ فعلها منذ أصول البواعث والدّوافع المعبّرة عن موقف إيديولوجي، بعرف العروي نفسه، لأنّها تأتي بالتّرتيب زمانيا قبل البحث والكلام على منهجياته العلمية» (12).

لقد واصل العروي مسيرته الفكرية النّقدية، وأصدر سلسلة كتب المفاهيم خلال العشرين سنة المنصرمة «محاولاً تعميق أطروحته ومواقفه، متّجها صوب خلخلة مظاهر الارتباك الحاصلة في الثّقافة العربية، وذلك بكشف مفارقات الوعي العربي في علاقته بالتّاريخ، فالصّراع الفكري في المجتمعات الحديثة والمعاصرة لا تنهيه معركة واحدة أو معركتان، وقد لا تفصل فيه منازلات عديدة ينجزها المثقّف والمفكّر في زمن معين، فقد يتطلب الأمر معارك عديدة داخل مساحة زمنية تطول أو تقصر للتّمكن من بلوغ المرامي المسطّرة، وإنجاز المشاريع المأمولة، وتحقيق الطموحات المفترض أنّها طموحات أكثر تاريخية وأكثر نجاعة. قد تكون هذه الملاحظة وراء الإرادة الثّقافية التي عبّرت عنها أعمال العروي في مرحلة ثانية من مراحل انخراطه في نقد تجارب وأيديولوجيات الإصلاح السّياسي والإصلاح الثّقافي في بلادنا، فقد اتّجه الرّجل بعد مصنّفاته الأولى التّركيبية العامّة إلى بناء مجموعة من المصنّفات في موضوع دفاعه عن قيّم الحداثة في الفكر العربي المعاصر، نقصد

باجتهاداته النّظرية والفكرية فرض الاعتراف، المعلن أو المحتشم، على وسط لا يقرّ بقيم الاعتراف، بانخراط فكري لدرجة الصّوفية، وبجرأة عزّ نظيرها، ألّف العروي وكتب ودافع عن شروط الانتماء إلى الزّمن المعاصر، حاجج الأطروحات المختلفة التي شوّشت وتشوّش على التّفكير في هذا الزّمن من حيث كونه يستند إلى تاريخ وتجارب ومفاهيم ومؤسّسات.

بذلك سلسلة كتب المفاهيم التي تتابعت ابتداء من سنة 1980، سنة صدور مفهوم «الأيديولوجيا»، ثم مفهوم «الحرّية» 1981، وبعد ذلك مفهوم «التّاريخ» الصّادر سنة 1992 في جزأين، ثم أخيراً خاتم كتب السلسلة مفهوم «العقل» 1996، ولعلّه من بين أهمّ الكتب العربية التي صدرت في نهاية القرن الماضي. إذن لا تخرج موسوعة المفاهيم التي أصدر العروي عن روح اختياره الفلسفي الحداثي، حيث يربط بحثه في المفاهيم المذكورة بمسعاه النّظري المتّجه نحو تأسيس ما يمكن من ترسيخ قيّم الحداثة في التّاريخ وفي الوعي» (13).

إذن ليس من المصادفةً أن تكون سلسلة المفاهيم حلقةً رئيسية من حلقات المرافعة التي خاضها هذا المفكّر دفاعاً عن اختياره الأيديولوجي الرّامي إلى استيعاب دروس الحداثة الغربية، وإلى الخروج من الأفق الضيّق للمرجعيات التّراثية (14)، لذلك طغى عليها حسّ المقارنة التي ما انفكّ العروي يعقدها بين التّصورين التّراثي والحديث للمفهوم. ولعلّ ما حمله على ذلك رغبتُه في إظهار المسافة التّاريخية التي باتت تفصل الأفق التّراثي لهذا المفهوم، أو ذاك، عن أفقه الحديث كما رُسمت معالمُه في الحداثة الغربية بما هي متاحٌ للبشرية جمعاء (15).

لقد سعى العروي في مؤلفاته موضوع دراستنا هذه إلى التّأكيد باستمرار على حاجتنا «إلى التّفكير، والسّؤال، والخروج من دائرة ثقافة الانغلاق والاستنساخ، ومن التّكرار المملّ للكلام الجاهز، ومن الخطابات السّطحية التّبريرية التي تحطّ من ذكاء الإنسان، وتزجّ به في عالم تطغى فيه العادة، والتّكلس والجمود...، وباجتهاداته ـ أي العروي ـ النّظرية والفكرية فرض الاعتراف، المعلن أو المحتشم، على وسط لا يقرّ بقيم الاعتراف، بانخراط فكري لدرجة الصّوفية، وبجرأة عزّ نظيرها، ألّف، وكتب ودافع عن شروط الانتماء إلى الزّمن المعاصر، حاجج الأطروحات المختلفة التي شوّشت وتشوّش على التّفكير في هذا الزّمن من حيث كونه يستند إلى تاريخ وتجارب ومفاهيم ومؤسّسات. إصرار مبدئي دائم على القول بأنّه لا مناصّ من إدماج التّاريخ في الفكر والعمل، وفي استنبات قيّم الحداثة في أنسجة الدّولة والاقتصاد والمجتمع والعلاقات والسّلوك والذّوق» (16).

في ختام هذه الدّراسة لا بدّ أن نقرّ أنّه من الصّعب الادّعاء بإمكانية تقديم عرض شامل لسلسلة المفاهيم وما تضمّنته من مساهمات في الفكر العربي المعاصر، لكن ما يمكن تأكيده هو أنّ مشاغل العروي الفكرية في هذه المصنّفات «يستقطبها هاجس تاريخي واحد، وإشكالية محورية تتمثّل في محاولته الإجابة عن سؤال: كيف يتمكن العرب من امتلاك ما يسعفهم بالمعاصرة؟ كيف يمتلكون القوّة والوحدة والتّقدم؟ كيف تستطيع المجموعة العربية المساهمة في الإبداع والإنتاج، من أجل إيقاع تاريخي جديد، يقام بفكّ كلّ أشكال الحصار المضروبة على العقول والقلوب، ويغني المنزع البروميثي للإنسان؟ إلا أنّ هذه الإشكالية تتجزّأ وتقدّم في صيّغ مختلفة تتّجه صوب أسئلة محدّدة، كما تتّجه صوب بناء تجريدي تتمّ في إطاره صياغة مواقف نظرية مضبوطة حول الهويّة والتّراث والغرب والتّاريخ والحداثة» (17).

لقد كشفت سلسلة المفاهيم قدرة عبد الله العروي على مواصلة التّفكير في إشكالية التّأخر التّاريخي في العالم العربي، وفي رصد مفارقات جديدة تؤكّد قيمة أطروحاته التي اتّخذت وجهة

نظر يمكن وضعها في خانة ما يمكن أن نطلق عليه الدّفاع عن الحداثة وتأصيلها، انطلاقاً من الدّفاع عن الفكر التّاريخي والنّزعة التّاريخانية، أي الدّفاع عن مبدأ استيعاب «المتاح للبشرية جمعاء»، باعتباره الخطوة الضّرورية لتجاوز التّخلف التّاريخي، من خلال نقد التّيارات السّلفية ونزعات التّوفيق التّلفيقية بمختلف صوّرها، والدّعوة إلى الانخراط الفكري، في تاريخ لم نصنعه، لكنّنا مطالبون باستيعابه، لنتمكّن من غرس وبناء قيّم الحداثة الفعلية، بدلاً من الاكتفاء بالنّسخ المقلّد، الذي يجعلنا معاصرين في الظاهر، دون أن يتمكن وعينا وعقلنا، من إدراك المسافات الكبيرة التي تفصلنا عن الحداثة الفعلية (18).

الهوامــش:

1 - عبد االله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996، ص: 9
2 - يونس رزين، الدولة والحرية: موانع النظر في الفكر الليبرالي العربي، قراءة في أطروحات عبد الله العروي، مجلة النهضة، الرباط، العدد 9، 2014، ص: 270
3 - عبد االله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2011، ص: 59.
4 - نبيل فازيو، عبد الله العروي ومفاهيم الحداثة الغربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 439، أيلول/ سبتمبر 2015، ص: 27.
5 - أنطوان سيف، المفهوم والعقل عند العروي، مجلة النهضة، الرباط، العدد 9، 2014، ص: 65.
6 - محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص: 178.
7 - عبد االله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2008، ص: 129
8 - نبيل فازيو، عبد االله العروي ومفاهيم الحداثة الغربية، ص: 28.
9- Voir:FadmaAitMousetDrissKsikes,LeMétierd'intellectuel:Dialoguesavecquinzepenseursdu Maroc; Les Presses de l'université citoyenne ; Casablanca ; 2014 ; P : 81.
10 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص: 14.
11 - نفسه، ص: 14.
12 - أنطوان سيف، المفهوم والعقل عند العروي، مجلة النهضة، الرباط، العدد 9، 2014، ص: 99-98..
13 - كمال عبد اللطيف، كتب المفاهيم لعبد الله العروي: كشف مفارقات الفكر العربي والتخلص من الأسئلة الزائفة، جريدة الشرق الأوسط، العدد 8825، بتاريخ 26 يناير 2003.
14 - كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي – الحداثي، سلسلة المعرفة للجميع، رقم 11، منشورات رمسيس، الرباط، 1999، ص: 9.
15 - عبد االله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997، ص: 16.
16 - محمد نور الدين أفاية، في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العروي، مجلة النهضة، الرباط، العدد 9، 2014، ص: 158
17 - جهاد فاضل، نظرة في تراث عبد االله العروي، جريدة الرياض، العدد 16904، بتاريخ: 5 أكتوبر 2014.
18 - إبراهيم أيت إزي، التراث والفكر الإسلامي: عبد االله العروي أنموذجاً، موقع الحوار المتمدن، بتاريخ: 30/07/2012، الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=317873

عبــد الله العــروي .. «خواطر الصباح» : النـواة والتشكل

صدوق نورالدين // saddouqnoureddine@hotmail.com

«لكم كانت صعبة تلك الأيام التي تتحدث عنها هذه «اليوميات» بالنسبة للعرب عامة، والمغاربة خاصة والمثقفين منهم على الأرض، كانت أيام حروب وهزائم ومحن، كانت محاولة انقلاب وإضرابات ومحاكمات و»غربة» وهجرة ومنعاً وتوقفاً و«موتاً».
عبد السلام بنعبد العالي: «التاريخانية والتحديث» دراسات في أعمال لعبد الله العروي. دار توبقال للنشر. ص/29.

مقدمة:

1/ يمكن القول بأن رباعية يوميات «خواطر الصباح» تجسد نمذجة فعلية لما يجدر أن تكون عليه كتابة «اليوميات»، سواء من حيث التحديد الزمني الذي يمتد على نحو أربعين سنة: (من:1967 إلى:2007)، أو الصوغ المعتمد الاقتصاد اللغوي، إذا ما ألمحنا للتراكم المعرفي والثقافي الذي تجسده تجربة الدكتور عبد الله العروي، والجامعة بين الفكري بمعناه الأوسع والإبداعي. وهو ما يحيل على ثرائها، كما قيمته حال تمثل الرأي والموقف.

2/ إن تجربة رباعية يوميات «خواطر الصباح» تتأطر في سياق التعبير عن الذات. وبالتالي فهي الامتداد لما تشكل سابقا ضمن الرباعية الروائية (الغربة، اليتيم، الفريق وأوراق)، ثم النص المسرحي(رجل الذكرى)،إلى المذكرات المدونة عن الملك الراحل الحسن الثاني(مغرب الحسن الثاني أو المغرب والحسن الثاني). والواقع أن الامتداد يجلو طبيعة التداخل والتقاطع في الوقائع والأحداث المتضمنة، إلى المواقف والآراء. وبذلك، يكون الدكتور عبد الله العروي انخرط تعبيريا في أكثر من شكل من أشكال الكتابة عن الذات: السيرة الذاتية، اليوميات والمذكرات.

3/ إن رباعية «خواطر الصباح» تعكس حضور ثنائية المثقف/السياسي إذا جاز، علما بأن هذه القاعدة تبرز أيضاً على مستوى الأعمال السابقة، ولئن كان من الصعب حيال وضعية مؤلف كعبد الله العروي، التفريق بين المثقف والسياسي، إذ ليس المثقف «الخبير» في حيز تخصصه الدقيق، وإنما «الموسوعي» الذي طبع جيلاً من المفكرين والأدباء العرب من طه حسين إلى إدوار سعيد.

4/ تحق الإشارة في هذه التقديم، إلى كون مؤلف «أوراق» بما هو سيرة إدريس الذهنية، مثل التجلي الإشكالي لمختلف أجناس الكتابة عن الذات، من السيرة الذاتية حيث تتماهى شخصية إدريس وعبد الله العروي، إلى الأوراق المحيلة على صيغة المذكرات، وتقتضي من السارد وشعيب لملمتها وترتيبها وفق المعنى المراد إنتاجه، إلى اليوميات والتعليقات على الكتب بالنقاش والتناظر. من ثم يتفرد

التأليف في بابه ويستعصي على التحديد والضبط الأجناسي.

5/ إن اللافت والمثير على مستوى تلقي رباعية يوميات «خواطر الصباح»، كونه انحصر بشكل أساس إلا فيما ندر، في المهتمين بالدرس الفلسفي. وقد يكون لعامل المعنى المثار والمنتج ضمن الخواطر، وبالتالي ل»موسوعية» الدكتور عبد الله العروي بلاغة أثره، علماً بأن الدرس الأدبي لم يفرد لليوميات حيزا على مستوى الدرس والنقد بالنظر إلى حداثة وجدة الممارسة الإبداعية، إلى قلق الأسئلة المتعلقة بالممارسة من حيث إشكالية النوع أو الجنس.

6/ يبقى القول في ختام التقديم، أن حصيلة من الخلاصات والاستنتاجات التي انبنت على قراءة الجزء الأول أو الثاني من رباعية اليوميات، تأكدت ضرورة إعادة النظر فيها مادام منجز اليوميات اكتمل كمشروع بصدور الجزء الرابع الموسوم بـ»المغرب المستحب أو «مغرب الأماني»، والمؤطر زمنيا بين (1999/2007).

اليوميات: النواة والتشكل

1/ لعل التساؤل الذي يفرض نفسه بخصوص رباعية يوميات «خواطر الصباح»، يتعلق بما إن كانت الفكرة كمشروع وليدة لحظتها الزمنية، أي المرحلة المتأخرة من العمر، أم أن انبثاق تشكلها ارتبط بمرحلة «التعبير»، وعن الذات أساساً.

إن المؤكد، كون جنس الرواية يعد من الأجناس المفتوحة على «الضم النصي». بمعنى قابليته احتواء أكثر من نص وجنس يروم خدمة المعنى المراد إبلاغه وتبليغه. هذه القاعدة في فساحتها، لا تقصي ضوابط الصيغة الجمالية للكتابة الروائية، مثلما لا تقلص نزوعات التجريب الروائي، ولئن تطرح استعصاء تحديد مفهوم جاهز متكامل للكتابة الروائية. فالتعدد يطول ليشمل اللغات، الشخصيات، الأوعاء والمرجعيات، بحثا عن صورة جامعة عن الواقع الاجتماعي، السياسي والفكري. تأسيسا من هذا التصور، ولدت الكتابة الروائية الحديثة والتجريبية. هذه الولادة، أسهم في تخلقها الوعي النظري للروائي باعتباره كائنا مثقفا ينتج عن إدراك وإحساس بالوجود والحياة.

في هذه السياقات، تحقق منجز الكتابة الروائية للروائي عبد الله العروي. وهو المنجز الذي روهن فيه بداية على الشكل السيرة ذاتي (الغربة، اليتيم، الفريق وأوراق)، ليكتمل بالتداخل والتقاطع في نصين روائيين: «غيلة» (2001) و»الآفة» (2006). إنه منجز في صيغة «مشروع» كسابقيه، سواء تعلق الأمر بالموضوع أو الموصوف. وبذلك فالنظر إليه في كليته يوضح من ناحية أنه يمثل انعطافة في الكتابة الروائية بالمغرب. وثانية، أن الرهان على كتابة الذاكرة شكل مناهضة لصيغ الكتابة الروائية التقليدية المتداولة، إذا ما ألمحنا لانخراط أسماء روائية في المسار ذاته: محمد زفزاف، أحمد المديني، عز الدين التازي ومحمد برادة. بيد أن من الملاحظات التي تلفت، كون الدكتور عبد الله العروي في كتابه العمدة:

«الإيديولوجية العربية المعاصرة»، وبالضبط في الفصل المخصص لـ»العرب والتعبير»، آثر الحديث عن الظاهرة الروائية العربية وفق صيغة شبه عامة، دون إيراد اسم روائي مغربي، أو موقف من رواية

مغربية، كما حصل في «أوراق» بصدد رواية «إدريس الشرايبي»: «الماضي البسيط». هذا التغييب، يحيل على مفهوم، كما تصور للكتابة الروائية غير متوافر مغربيا. لكن إعادة صياغة الكتاب في (1996) ومن طرف المؤلف ذاته، تفرض تحيين المواقف والتصورات مادامت لا تمثل ثابتا في التسعينيات.

2/ إن انخراط الدكتور عبد الله العروي في كتابة الذاكرة من خلال رباعيته، قاد المنجز للانفتاح على أكثر من نص وجنس. وكان من بين ذلك «اليوميات». يرد في الجزء الأول من «خواطر الصباح» المؤطرة زمنيا من: (1967 وإلى 1973) التقديم / التوضيح التالي:

«شرعت في تسجيل هذه الخواطر وأنا تلميذ في ثانوية مراكش سنة1949 حسب ما أتذكر ولم أتوقف منذئذ. استعملت جزءا منها في كتاباتي السابقة، وبخاصة اليتيم (1978) وأوراق (1998؟) ولم أحتفظ بكل أسف بالمسودة» (1).

فالإشارة الواردة في الجملة «شرعت في تسجيل هذه الخواطر وأنا تلميذ في ثانوية مراكش سنة 1949»، يعكس وعيا بمدى أهمية وقيمة «اليوميات» في التوثيق وعلى التأريخ في مرحلة مبكرة (2). وأعتقد بأن العروي لو حافظ على المسودة كاملة لكان التدوين اليومياتي جامعا بين مرحلة ما قبل الاستقلال، وما بعدها. على أن التوظيف كانفتاح وتعضيد وتجريب فني جمالي تجسيد للانسجام والتكامل الذي يسم كتابات التخييل السردي الروائي، بالرغم من عناصر «الواقع» و«الحقيقة» التي تفعل بقوة الحضور ضمنها:» استعملت جزءا منها في كتاباتي السابقة، وبخاصة في اليتيم (1978) وأوراق (1989). فـ«الاستعمال» تحقق في (1978)، بينما تتأطر بداية الجزء الأول من الخواطر في (1967)، مما يوضح بأنه قد يكون جزءا من المسودة لم ينته إلى التلف والضياع، علما بأن لهذه البداية دلالتها القوية والعميقة.

3/ يقتضي استكشاف صيغة اليوميات في رواية «اليتيم» بداية، اعتماد قاعدة المقارنة من حيث الطريقة التي تدون بها «اليومية». إذ الملاحظ أن مقاطع سردية متعددة في «اليتيم» خضعت للبناء والتشكل المعتمد في «خواطر الصباح» لولا أن الفارق، التحديد الزمني الذي ينتفي عن مقاطع «اليتيم»، ويحضر في الـ«خواطر» كما «أوراق»، ولنا أن نتأمل ثلاثة نماذج من رواية «اليتيم»:

1 – النموذج الأول: «سطح المطار. أضواء برج المراقبة ومصابيح المدرج تمنع المشاهد من اكتشاف ما حول المطار والتلذذ بصمت الليل. السماء ملبدة بالغيوم. حتى لو اقتربت الطائرة لما أبصرتها هنا. ريح الغربي راقدة، الرطوبة متجمعة في الهواء تبلل الشعر والثياب، تغشي زجاج النظارات قبل أن تسري

تجسد رباعية يوميات «خواطر الصباح» نمذجة فعلية لما يجدر أن تكون عليه كتابة «اليوميات»، سواء من حيث التحديد الزمني الذي يمتد على نحو أربعين سنة أو الصوغ المعتمد الاقتصاد اللغوي، إذا ما ألمحنا للتراكم المعرفي والثقافي الذي تجسده تجربة الدكتور عبد الله العروي، والجامعة بين الفكري بمعناه الأوسع والإبداعي.

في العروق. سأتروح لو أطلت الوقوف هنا. «تخبر الشركة العالمية للطيران بوصول الطائرة القادمة من لشبونة.» (رواية اليتيم. ص/26)

2 – النموذج الثاني: «ليست البيضاء كالقاهرة. ليست كباريس. قد تشبه الإسكندرية. قد تماثل أثينا. ماذا ينقصها؟ قلب؟ ميدان تتوحد فيه المدائن؟ تحتاج إلى استقرار القاطنين بها. ماذا ينقصها، حب ساكنيها. لو توقفوا عن التفكير في غيرها لنظروا إليها نظرة أخرى، لجعلوا من المقاهي أندية ومن الطرق ميادين. ينقصها جيل وليس لي صبر لأنتظر طلوع الجيل الجديد.»(نفسه. ص/151).

3 – النموذج الثالث: «طبيب أوروبي يدرس مسكويه. من بين الأطباء المغاربة في هذه المدينة سمع بمسكويه؟ شكرا، يا طبيب مسكويه. كلامك حلو لطيف مهذب. لكنه مثل كلام الحكماء يحتمل معاني متباينة. امرح، سافر، تلذذ: نصائح لمن أشرف على الحياة: دعوة لمن له رغبة في الحياة. لمن غلبت عليه إرادة الحياة. إني أعرف مسبقاً ماذا سيحدث وأسمع مسبقا تعاليل طبيب مسكويه. لقد انتصرت غريزة الحياة. آه. لو تشبث بالحياة. ذهب ضحية طقس متقلب.»(نفسه. ص/158)

إن ما يفضي إليه التأمل:

أ – خلو المقاطع من أي تحديد زمني يومي، أو سنوي.

ب – بنيت المقاطع على نمط مشاهد يتحكم فيها مكون الوصف الخارجي، إلى الرؤية المحايدة، اللهم عن نهاية النموذج الأول حيث يطالعنا تدخل ضمير المتكلم: «سأتروح لو أطلت الوقوف هنا». كما الثاني: «ليس لي صبر لأنتظر طلوع الجيل الجديد».

ت – تبدو المقاطع مستقلة ومتكاملة المعنى، ولئن كانت في الجوهر تخدم المعنى الكلي للرواية. إنها أشبه بشذريات توازي بين الأدبي/الفلسفي.

ث – تكاد تهيمن هذه المقاطع على الفصل الأخير من الرواية، علما بأن بنية الرواية مغلقة إذ تستهل بالحديث عن فضاء «البيضاء» وتختم به.

وتحق مقابلة هذه المقاطع، بنماذج من «خواطر الصباح» (الجزء الأول):

1 – النموذج الأول:

«نوفمبر28

جولة أحدية في بفرلي هيلر. أروقة روبنسون، صالونات هيلتون، محلات فرفاكس، المنطقة كلها تسطع بألوان البذخ. من قال إن المال يورث الذوق؟ شريف مفلس. شوارع الحي واسعة، معبدة، تتلألأ كمجاري المياه من دقة الزفت وسماكته. تتفرع في كل الجهات، ثم تتوقف بغتة على عتبة حي يقطنه الزنوج والمسكيكيون. ليست لوس أنجليس مدينة منتشرة مفككة بقدر ما هي مدائن متحاربة عن تجاهل وبغض.»(ص/32)

2 - النموذج الثاني:

«ديسمبر 23 باريس

أرى في باريس خزان فن وليس منبعاً فكرياً. الإبداع الفلسفي لا يوجد عند أستاذ السوربون عندما يلقي درسه أو يتحدث إلى صحفي بل عند فنان، منعزل ناسك غير مهتم بما يكتب أو يقال عنه، مثل

جورج براك. يجاهد نفسه ويصارع الطبيعة منذ عقود. لا يتوخى الجمال. ماذا إذن؟»(ص/223)
إن ما تحيل عليه النماذج:
أ – دقة التحديد الزمني، وأحياناً المكاني.
ب- الحيادية حال الوصف الخارجي، وإبداء الرأي والموقف في السياقات التي تستلزم ذلك.
ت- كون اليومية الواحدة قد تتشكل من مقاطع توظف لخدمة المعنى ذاته.
ث-الرهان على الاختصار والاختزال، بغاية تكثيف الفكرة المراد إبلاغها.

4/ إن ما يثير في «أوراق»(سيرة إدريس الذهنية)، الحرص على دقة الزمن. إذ يمتد البعد الزمني من:1950 إلى1965.ذلك أن ما من شيء يدون في هذه السيرة الفريدة، إلا ويتم توثيقه زمنيا. من ثم اكتسب الضم النصي (المذكرات، اليوميات، الرسائل، المناظرة، التعاليق على الكتب)، ما أدعوه بالتجاور الأدبي المؤسس على وحدة التجانس والانسجام، إذا ما ألمحنا لكون النصوص المتضامة قريبة أجناسياً في وظيفتها الممثلة في تعرية واستكشاف الأبعاد الحميمية والذاتية. وليس البعد الزمني ما يحرص عليه، وإنما المكاني ممثلاً خارجياً في باريس (فرنسا) وداخليا في المغرب (مراكش، أكادير والرباط). وتتمظهر الدقة الزمنية في التحديد التاريخي كمثال:(06/12/1952) ـ (14/06/1953)، أو بإضافة الضبط الساعاتي: (الأحد 15 يونيو العاشرة مساء)، ويلجأ أحيانا إلى ذكر أيام الأسبوع فقط: (الإثنين /الأربعاء). وعلى الإجمال يمكن القول بأن «أوراق»، سيرة إدريس الذهنية، هي سيرة الزمن المغربي التاريخي السياسي والثقافي الفكري. يرد في الجزء الرابع والأخير من «خواطر الصباح» التالي:
«يعود رواج الغربة وأوراق، في المغرب على الأقل، إلى محتواهما التاريخي. تقرآن على أنهما شهادة حول فترة معينة وما عدا ذلك فيهمل عادة.»(الجزء الرابع/ص:41)
بيد أن ما لا يلفت نظر من يدعون بـ»الباحثين الجامعيين»، وهم آفاقيون في/ وعلى الأغلب الإشارة الواردة في نص سيرة «أوراق»:
« كل عمل فني ينحل في النهاية إلى سيرة ذهنية.»(الطبعة الثانية. ص/209).
ذلك أن ما من منجز يتفرد بالخصوصية الفنية والجمالية، إلا ويستحضر «الذهني» باعتباره التكوين الثقافي والفكري للشخصية. فمن النادر قراءة سيرة لا تتطرق ــ أساساً ــ للمراحل التي اجتازتها الشخصية لتصبح ما هي عليه. على أن ما تقودنا إليه الإشارة، محاورة عبد الله العروي لطه حسين في «الأيام» من خلال الحديث بضمير الغائب عن «الفتى»، أو التطرق المباشر للحديث عن الملمح الرومانسي في كتاباته. إن «الغرام» بالنظر، ليس كالتأمل. فمن السهل إعادة كتابة ما قرئ بالإشارة

تعكس رباعية «خواطر الصباح» حضور ثنائية المثقف/السياسي إذا جاز، علماً بأن هذه القاعدة تبرز أيضاً على مستوى الأعمال السابقة، ولئن كان من الصعب حيال وضعية مؤلف كعبد الله العروي، التفريق بين المثقف والسياسي، إذ ليس المثقف «الخبير» في حيز تخصصه الدقيق، وإنما «الموسوعي».

إليه أو دون، لكن من الصعب اتخاذ مسافة والنص لاستنطاق عناصر وتفاصيل يحفل بها النص.

ويستوقفنا من نماذج «اليوميات» الواردة في «أوراق» التالي:

1 - النموذج الأول:

«26غشت

إننا نمد أيدينا لأعدائنا.

يقول عبد الحي: لقد منعنا القصر من أن يحطمنا نحن الأغلبية الحية النشيطة المكونة من الأعيان والرؤساء. يقول الجنرال غارسيا بالينو/26: لابد من اتفاق مسبق بين الإسبان والفرنسيين على كل جوانب التطور المغربي.»(أوراق. الطبعة الثانية. ص/64)

2 - النموذج الثاني:

«28غشت

نص مقابلة مع جورج بومبيدو/27. كلها مغالطات. يتكلم عن الشعب المغربي، شعب وديع في زعمه. ابك على الرسوم والأوشام. على أمة صريعة الأوهام.»(نفسه. ص/64)

يتميز النموذجان ب:

- التوثيق الزمني، فعلى امتداد جسم النص، نعثر على أكثر من حالة.
- اعتماد الإيجاز والاختصار لغويا، في سياق تثبيت اليوميات.
- إنهاء تثبيت اليومية بالتعليق عليها، أو باتخاذ مسافة محايدة.

وبذلك فإن النواة الحق لتشكل « اليوميات » وتخلقها، نقف عليه مثلما سلف في الروايتين، مما يدل عن وعي مبكر بمدى قيمة وأهمية «فن اليوميات». وهو وعي في تصوري وليد المرحلة التي عاشها «العروي» في المشرق (مصر تحديداً)، حيث نجد مثلاً الدكتور «محمد حسين هيكل» يوازي بين كتابة الرواية والمذكرات وأدب الرحلة، والأمر ذاته بالنسبة لـ»طه حسين» الذي قل إن تحقق الحديث عن مذكراته، علماً بأن أثر التجربة الغربية (فرنسا على وجه الخصوص)، يظل حاضراً مادام التوق ترسيخ بعد حداثي ونهضة ظلت بمثابة حلم.

الهوامـــش:

1 - عبد الله العروي. خواطر الصباح. الجزء الأول. المركز الثقافي العربي. بيروت. ص:5.

2 - نفسه.



عبد الله العـروي وطـوبى الحرية في المجتمع الإسلامـي التقليـد

الحسن لغريسي *laghrissi2020@gmail.com*// باحث في مقارنة الاديان
جامعة سيدي محمد بن عبد الله سايس فاس

شكل موضوع الحرية وما يزال هاجس الأفراد والجماعات والدول؛ ما بين المطالبين بالحرية الدينية وما بين المطالبين بحرية التعبير، فنجد داخل المنزل الواحد، فرداً يرفع شعار الحرية، والمرأة في حق زوجها أو العكس، والأقليات في علاقتها بالأغلبية، رفع هذا الشعار لم يأت من فراغ؛ وإنما رافعه يسعى إلى تحقيق أهداف معينة. ومن ثمة يلجأ رافع شعار الحرية إلى تبرير مطابتها سواء على أساس ديني أو فلسفي. دون الدخول في سبر أغوار المفهوم وتاريخه، سأقتصر رؤية عبد الله العروي ومقاربته للمفهوم من خلال جزئية «طوبى الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي».

في تناوله لموضوع الحرية في المجتمع الإسلامي رأى العروي أنه لا بد من الانطلاق من واقعة تاريخية محددة. إذ يذكر أن سفراء الدول الأوروبية كانوا يطالبون باستمرار، الزعماء المسلمين بمطالب تدور جميعها حول كلمة حرية: حرية مدنية ودينية لفائدة الأقليات، حرية التعليم لفائدة الإرساليات، حرية التجارة والتنقل للتجار الأوروبيين. يقول العروي: ونملك وثائق تثبت أن أولئك الزعماء، والفقهاء منهم بخاصة، لم يكونوا، يدركون بالتدقيق ما يعنيه السفراء والقناصلة بالحرية. وإذا سئلوا ما هي هذه الحرية التي تطلبون بها؟ اكتفى الأوروبيون بالجواب: هي سبب رقينا وتقدمنا وعظمتنا» (1).

يتوقف العروي مع الوثيقتين، يقول المؤرخ المغربي الشهير أحمد الناصري: «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً، وأعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأماته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبتهم» (2). يعلق العروي على هذا الرأي قائلا: «من الواضح أن الناصري لا يجد في مفاهيم الفقه الإسلامي، التي تعوَّد عليها طوال حياته، مفهوما يطابق ما يرمي إليه الأوروبيون» (3) ثم نموذج المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف رغم أنه عبر مراراً على مناهضته لحكم الباي المطلق. يقول: «لذلك قال حكماء الإفرنج: الرأي حر... ولا يخفى أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل».

ويرى العروي بناء على هذا القول إن ابن أبي الضياف أول الرأي حر، على معنى: الرأي للرجل الحر.

يواصل العروي مع الحرية معتبراً أن كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر، والمفهوم كان بديهيا إلى حد أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف. أما «علماء وفقهاء الإسلام، فإنهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة التي لم تعرف رواجاً إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية» (4). هذه نقطة يتفق عليها

العرب والعجم حسب العروي، لكن يبقى مشكل التأويل، وهنا تطرح ثلاث أسئلة مترابطة:
- هل كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكمة أوروبية تستعير منها كل معانيها العصرية بدون أدنى ارتباط بجذرها العربي؟
- هل مفهوم الحرية مأخوذ من الثقافة الغربية، حيث لا وجود له في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية؟
- هل ممارسة الحرية منعدمة في المجتمع الإسلامي التقليدي، حيث لا وجود للمفهوم في الثقافة ولا الكلمة بمعناها العصر المحدد في القاموس؟

ويرى العروي أن هذه الأسئلة لا نطرحها نحن، بل يطرحها المستشرقون لأنهم ينطلقون من منهج خاطئ، ولإثبات خطأ منهجهم بكيفية واضحة، لا بد من القبول جدلاً بطرحنا معهم نفس الأسئلة، ومجاراتهم في محاولتهم للإجابة عنها.

بدأ العروي بالفحص اللغوي، ويرى أن مادة حرر تحمل أربعة معان متميزة:
-الأول: معنى خلقي، هو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب. نقرأ في اللسان: الحرة تعني الكريمة. يقال ناقة حرة...
- الثاني: معنى قانوني: وهو المستعمل في القرآن، مثلاً: تحرير رقبة مؤمنة (سورة النساء 92) أو نذرت لك ما في بطني محرراً (آل عمران 35).
- الثالث: معنى اجتماعي. وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة.
- الرابع: معنى صوفي. ففي تعريفات الجرجاني: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب».

من خلال هذه المعاني استخرج العروي فائدتين: «الأولى أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي، حرية، فإنه يستعمل للتمييز بين من كان حرا من الولادة وبين من كان عبداً ثم أعتق. في اللسان يقال: حر الرجل حرية من حرية الأصل لا حرية العتق. والفائدة الثانية هي أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا آخر يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل» (5).

وهنا يرى العروي أنه لا يمكن أهمية التحليل اللغوي. ويرى العروي أن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمعا مجزأ إلى أحرار ورقيق، ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين، والأكفاء إلى رجال ونساء، توجد المرأة المسترقة في الدرجة السفلى. فهو: سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعاً وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا فالحرية هي

انتقل العروي مما هو لغوي وفقهي إلى الأخلاق وعلم الكلام، فرأى أن الحرية تطرح من زاويتين: أولاً زاوية علاقة العقل بالنفس أو الروح الطبيعية ويصاغ السؤال: هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟ ثانية زاوية علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية.

بالتعريف: الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل. الحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون» (6).

انتقل العروي مما هو لغوي وفقهي إلى الأخلاق وعلم الكلام، فرأى أن الحرية تطرح من زاويتين: أولاً زاوية علاقة العقل بالنفس أو الروح الطبيعية ويصاغ السؤال: هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟ ثانية زاوية علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية ويصاغ السؤال هكذا: هل يمكن أن تعارض الأولى الثانية؟ لقد تعددت الأجوبة على السؤالين بتعدد المدارس والآراء، غير أن أغلبية المسلمين حسب العروي، اتخذوا في النهاية خطاً وسطاً عبرت عنه بكل وضوح المدارس الأشعرية. فالغزالي الأشعري يجيب على السؤال الأول أن الحيوانات تقبل التغيير فكيف بالإنسان، يقسم الرجال الذين يتبعون غرائزهم ولا يلتفتون إلى نداء الدين إلى أربعة، الغفل، ثم الجاهل الضال وهو من يميز بين القبيح والصالح لكنه لم يتعود على العمل الصالح، ثم الجاهل الضال الفاسق وهو من يعتقد أن الأخلاق القبيحة واجبة مستحسنة، ثم الجاهل الضال الفاسق الشرير وهو من يرى الفضيلة في كثرة الشر. وعلى السؤال الثاني ومسألة علاقة الاختيار البشري بالقدر الرباني يجيب الغزالي: الاختيار ايضا من خلق الله تعالى والعبد مضطر في الاختيار الذي له. فإن الله إذا خلق اليد الصحيحة وخلق الطعام اللذيذ والشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأن الطعام يسكن الشهوة وخلق الخواطر المتعارضة في أن هذا الطعام هل فيه مضرة مع أنه يسكن الشهوة، وهل دون تناوله مانع يتعذر معه تناوله أم لا ثم خلق العلم بأنه لا مانع ثم عند هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على التناول، فانجزام الارادة الشعبية بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختياراً ولا بد من حصوله عند تمام أسبابه» (7).

بعد بحثه عن الحرية في الفقه والكلام، يذهب العروي إلى البحث عن أدلة ورموز الحرية خارج الدولة، وتوقف عن أربع أدلة هي:

الدليل الأول هو البداوة: فحسب الجغرافيين رغم أن الحياة البدوية تتميز بالأمية والفقر والتقشف والمرض، يمتاز البدوي بكونه لا يخضع لقوانين انسانية اصطلاحية. ويرى أهل الحضر أن السلطان يعامل البدو معاملة خاصة، ويعفيهم من الضرائب والمغارم. يعلق العروي بالقول: «في القاموس لا ترادف البداوة الحرية، لكن إذا نظرنا إليها كرمز، كفكرة، مجردة في الذهن. وخاصة في ذهن الشعراء والأدباء والمؤرخين العرب، فإننا مضطرون إلى الاعتراف بأنها كانت تجسد على مدى قرون ما تطلّع إليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف» (8).

الدليل الثاني هو العشيرة: العشيرة تجسد العادات والعادات مفروضة على الفرد وملزمة له، فهي إذن تحد من مبادراته، لكنها في نفس الوقت تعارض الأوامر. فالمجتمع العربي التقليدي يفضل الخضوع للعادة الموروثة. وبالتالي فقانون العشيرة يعارض قانون الدولة، فالفرد يجد الحرية ضمن العادات.

الدليل الثالث هو التقوى: يرى العروي أنه إذا نظرنا التعبد، إلى الائتمار بأوامر الشرع، فإننا نراه بالضرورة خضوعا لوازع خارجي وحدًّا يحد الحرية الوجدانية. لكن هل رأى المسلمون التعبد من

الخارج؟ حسب العروي إنهم لو فعلوا ذلك لكانوا غير مؤمنين. إن ما يهمنا حسب العروي هنا هو تجربة المسلمين المؤمنين. لقد مر بنا كلام الناصري الذي يقول إن الله شرف الإنسان بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل. يضيف العروي كلام لابن خلدون» إن الأحكام الشرعية غير مفسدة للبأس لأن الوازع فيها ذاتي».

من خلال كلام الناصري وابن خلدون، يقول العروي: «يتضح لنا من هذين القولين إن المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى كرضوخ لآمر خارجي بل استجابة لنداء موجه إلى الجزء الأسمى في الإنسان، وهو العقل، لكي يتغلب على الجزء الأدنى، أي على النفس الشهوانية. فإن الائتمار بالشرع في نظرهم تحرير للعقل من قيود الجسم وارتقاء من طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا. يشعر الرجل التقي شعوراً عميقاً بالتحرر من عبودية الجسم والعادات كمن يتوقف اليوم عن التدخين، مع أن الوازع يأتيه من الطبيب أي من الخارج» (9). هنا ظاهرة تربط تجربة التقوى بالشعور بالحرية، وهي ظاهرة موضوعية فحسب العروي للتقوى مردود اجتماعي بالنسبة للفرد، يفوز الرجل التقي بعطف ورضى العشيرة، فيكسب مزيدا من الجاه ويتسع تأثيره في المجتمع وهذا يعني توسيع مجال التصرف. فالتقوى إذن أصحبت رمزاً للتحرر.

الدليل الرابع هو التصوف: يقول العروي: «إن التصوف تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية، الطبيعية والاجتماعية والنفسانية» (10). ويرى العروي أننا نلمس معنى الحرية المطلقة في الإسلام عن المتصوفة لا عند المتكلمين أو الأصوليين. فرغم أن التجربة الصوفية فردية ومنافية للحياة الجماعية حسب العروي، غير أنها تشكل مكسبا ثقافيا بالنسبة لجميع المسلمين.

هكذا استطاع المفكر عبد الله العروي الوقوف على مفهوم الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي، بدءا من الجانب اللغوي والفقهي، ثم الأخلاق. ليخلص إلى أربع أدلة مبرزاً من خلالها تحقق الحرية وغيابها.

الهوامــش :

1 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الناشر المركز الثقافي العربي، ط5، 1993، ص: 11
2 - الناصري، الاستقصا، تحقيق: جعفر الناصري- محمد الناصري، الناشر: دار الكتاب - الدار البيضاء، ج3، ص: 15
3 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص: -11 12
4 - نفسه، ص: 12
5 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص: 14
6 - نفسه: ص: 15
7 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص: 16
8 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص: 19
9 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص: 21
10 - نفسه، ص: 22

«ديـــن الطبيعــة»
بين عبد الله العروي وروسو

رؤوف بريغش *casahommer@gmail.com* // كاتب صحفي

يقول عبد الله العروي في كتابه «مفهوم العقل» حول سلسلة كتب المفاهيم التي ألّفها: «إن ما كتبت إلى الآن يمّثل فصولاً من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»، وفي هذا الإطار تأتي ترجمته الرصينة لنص من النصوص المؤسسة للحداثة الدينية، والإحالة على نص «عقيدة قس من جبل سافوا» لمؤلفه جان جاك روسو.

يعالج النص في قسمه الاول حيث يجادل الفلاسفة الماديين مسائل ميتافيزقية ومواضيع كلامية فلسفية تتعلق بالروح والجسد والمادة والحركة والامتداد وماهية الإدراك والاحساس. ويقترح للخروج من حالة الشك القاتل الرجوع إلى الذات والإحساس الداخلي واكتشاف النور الداخلي الذي يوجد طبيعياً داخل كل منا إن هذا النور هو الضمير الذي باستعانته بالعقل يؤدي إلى معرفة الفضيلة والحقيقة.

أما القسم الثاني في النص فإن مضمونه يشكل امتداداً لفكر الأنوار في دعوته إلى «دين طبيعي «يتجاوز تناقضات أديان الوحي الوضعية ولا يعتمد إلا على الضمير والذكاء الانساني. إن روسو يوجه في هذا القسم من النص نقداً عنيفاً إلى الاعتقاد الديانات الوضعية بالمعجزات والخوارق والتمسك الشكلي بطقوس ومبادئ للعقيدة دوغمائية ولا معنى لها ولا ضرورة لها ويدين كل أشكال الورع المتزمت.

وعلى غرار معاصريه من مفكري عصر الانوار يدعو روسو إلى علاقة مباشرة مع الله دون وساطة ويقول إن الله يوجد في قوانين الطبيعة التي يمكن تأملها أكثر من تواجده في الكتاب المقدس ومن الناحية الاخلاقية يرى أن التقوى ليست في احترام الطقوس والشعائر ولكن في الحس الأخلاقي والمضمون الاخلاقي المنعكس في السلوك الفاضل؛ وأخيراً فإن روسو يدين على غرار معاصريه كل أشكال التعصب واللاتسامح والاستعلاء.

إن هذا «الدين الطبيعي» الذي تزامن مع ظهور الاقتصاد الليبرالي والدعوة إلى القيم الديمقراطية والاعتماد على العقل وقدرات الانسان الذاتية ضد التقليد والسلطة الدينية هو الذي ترجمه العروي

يرى العروي أن نقد روسو للفلاسفة يذكرنا بما كتبه الغزالي في تهافت الفلاسفة ونقد روسو لليهودية والنصرانية يذكرنا بكتاب الفصل لإبن حزم، وتخيل روسو لفرد في جزيرة معزولة يذكرنا بكتاب حي بن يقظان لابن طفيل، وعلاقة الدين الظاهر بالدين الباطن تذكرنا بابن رشد، فالمنظور مختلف فالمنطلق عند روسو هو وجدان الفرد الحر.

بدين الفطرة ووضعه كعنوان للنص بدل العنوان الأصلي.

ويشير العروي أنه إذا كانت بعض مواضيع النص تبدو تقليدية بالنسبة للقارئ الإسلامي، كما أن نقد روسو للفلاسفة يذكرنا بما كتبه الغزالي في تهافت الفلاسفة ونقد روسو لليهودية والنصرانية يذكرنا بكتاب الفصل لإبن حزم، وتخيل روسو لفرد في جزيرة معزولة يذكرنا بكتاب حي بن يقظان لابن طفيل، وعلاقة الدين الظاهر بالدين الباطن تذكرنا بابن رشد، فالمنظور مختلف فالمنطلق عند روسو هو وجدان الفرد الحر المستقل هذا المنظور الذي هو عماد الفكر الحديث وهو غائب عند مؤلفي الإسلام، وفي هذا السياق، نستحضر أهمية ملاحظة كمال عبد اللطيف، مفادها أن «معطيات نص روسو وتصوراته للدين والإيمان الديني، تندرج ضمن منظور مفكري عصر الأنوار للمجتمع الجديد، حيث كان يدور نقاش فلسفي حول حرية العقيدة والدين الطبيعي. ويتجه البحث في كثير من أعمال فلاسفة الأنوار للمقارنة بين مبادئ الدين الطبيعي ومبادئ الديانات الأخرى، مع محاولات للتميز بين الدين الطبيعي والنزعات اللادينية. أما أبرز الخلاصات التي ركبها التصور الفلسفي الأنواري للدين الطبيعي، فيمكن ضبطها في عنصرين أساسيين، يتمثل أولهما في إعطاء الأولوية للعقل، ويتمثل الثاني في مبدأي الوضوح والبساطة. وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي ينكرون الوحي، فإن روسو منح في تصوراته الدينية مكانة خاصة للضمير الأخلاقي عند الإنسان».

لعل خير ما يمكن الختم به لفهم الهمّ الديني للعروي هو أن نقتطف هاته العبارات من محاضرته حول عوائق التحديث:

«إني مقتنع بأنه لا خوف على العقيدة في نطاق الحداثة هذا أكيد ومن يقول بغير ذلك فإما أنه لا يعرف ما هي الحداثة أولا يعرف ما هي العقيدة؛ وهذا أمر نلاحظه الآن بوسائلنا ولنسأل عن عدد المؤمنين الحقيقيين هل هو أكثر في بلادنا أم في بلاد الحداثة؟

والإيمان لا يقاس بالركوع أو السجود بل يُقاس بأشياء أخرى، وعقيدتي الراسخة هي أن الإيمان الحقيقي لن يترسخ إلا من خلال معانقة الحداثة بل ملاكمتها وقراءة وروسو وكانط وإبن رشد.

المراجـــع :

ـ عبد الله العروي: "ثقافتنا في ضوء التاريخ" المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة السادسة، 2002.

ـ عبد الله العروي، ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2010.

ـ عبد القادر الفاسي الفهري: أزمة اللغة العربية في المغرب بين إختلالات التعددية وتعثرات الترجمة، دار لكتاب الجديدة طرابلس، الطبعة الخامسة 2010.

ـ كمال عبد اللطيف، لماذا ترجم عبد الله العروي نص دين الفطرة لروسو؟ الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، 19 أكتوبر 2012.

ـ برنامج "مباشرة معكم"، على القناة المغربية الثانية [2M] نوفمبر 2013، وخصصت لموضوع "الدارجة"، مع مشاركة عبد الله العروي والفاعل الجمعوي نورالدين عيوش.

ـ laroui,abellah: Le Maroc et Hassan 2, un témoignage, Presses inter universitaires، Québec, canada, Centre culturel arabe، Casablanca, Beyrout 2005

ـ Prologue, Casablanca, numéro 35, Année 2006

ـ Economia, Casablanca, numéro 4,octobre 2008

a f k a r

دراسات

الكتاب في المغرب بين ثقافة الأذن وثقافة العين

د. عياد أبلال // باحث في علم الاجتماع والأنثربولوجيا الثقافية،
أستاذ جامعي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بتازة.

«أنا لا أفكر إلا في استعادة صحتي تدريجياً بواسطة القراءة،
وإعادة القراءة، والتأمل»
من إحدى رسائل ريكله

مقدمة:

ماذا يعني الكتابة عن الكتاب والقراءة؟ وهل يمكن الحديث عن سلطة القراءة في المجتمع في غياب الكاتب/القارئ؟ وهل يستقيم الفهم في غياب استحضار تمفصلات الكتاب ذاته مع الثقافي من جهة، الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى؟

لا شك أن هذه الأسئلة ستقود الكاتب والقارئ لصورة المجتمع في الذاكرة الفردية والجماعية بتعبير موريس هالبواش إلى الغوص عميقاً في سؤال الثقافة نفسها. ذلك أن طبيعة كل مجتمع مدينة في العمق بهويتها وكنهها إلى مختلف الأطر الاجتماعية للذاكرة، فمثلما يحدث في افتقاد الذاكرة في الجنون وفي الحلم عند الطفل الصغير، يكون من الصعب علينا بل من أكثر الأمور صعوبة أن نستعيد تلك الذكريات التي لا تتصل إلا بنا فقط، ولا تتعلق إلا بالأكثر خصوصية، ويصيبنا الخلط أو الارتباك لأن الذكرى تنشأ عن تأثير عدد من الأفكار الاجتماعية المتداخلة والمتشابكة. إننا نقوم بتنظيمها وتنسيقها تبعا لذكريات أخرى. نحن ننظمها وفقا لكل أنواع المواقف المرجعية التي حصلنا عليها من البيئة المحيطة بنا.

من هنا فإن عمل الذاكرة لا ينحصر في عملية يقوم بها الوعي الفردي وحده، وحتى يمكن للذاكرة أن تقوم بعملها، فإن ذلك يتطلب وسطاً طبيعياً واجتماعياً منظماً متناسقاً، نعرف في كل لحظة شكله العام واتجاهاته الكبرى. عندما نقوم بعمليات تفكيك وإعادة تركيب، عبر نشاط عقلاني مكثف، تقوم الصور التي تحضرنا بتنظيم خبراتنا الخاصة مع خبرات وأعمال أعضاء الجماعة التي ننتمي إليها (1)، ولذلك فإن ما تفعله وتنفعل به الذاكرة الفردية ينطبق على الذاكرة الجماعية التي تنفصل عن تاريخها، ماضيها، حاضرها ومستقبلها بمجرد انفصالها عن الكتابة كتحيين وتدوين لحركية وفعالية الإنسان في الزمن والمكان، حيث لا يمكن للإنسان أن يعقل ذاته ومجتمعه إلا بفضل الكتابة والقراءة.

القراءة بصوت مرتفع، القراءة بصمت، القدرة على تخزين كنوز خاصة من المفردات في الذاكرة –

كل هذه الأمور ليست إلا مقدرات مدهشة حصلنا عليها إلى حد بعيد بطريقة لا يمكن تفسيرها. ولكن قبل التوصل إلى هذه المقدرات، يجب على القارئ أن يتعرف على العلامات العادية التي يتواصل بموجبها المجتمع- بكلمات أخرى يجب عليه تعلم القراءة (2).

تأسيساً على ما سبق، يعد سؤال الذاكرة الثقافية الجماعية سؤال في المنهج والإبستيمولوجيا، فكيف يمكن مقاربة هذا السؤال في ظل تعالقه مع السياسي إبستيمياً؟ وكيف يمكن تشييد الجسر المفقود ما بين الذاكرة الشفهية/ ثقافة الأذن، والذاكرة البصرية/ ثقافة العين؟

1 - الكتاب، التنمية الثقافية ومجتمع المعرفة

تعتبر العلاقة بين الثقافة في مفهومها الأنثربولوجي والتنمية علاقة جدلية بامتياز، ذلك أن الثقافة تعتبر مدخلاً رئيسياً ومرجعاً لطبيعة التنمية البشرية في شتى مجالاتها: اقتصادياً، سياسياً واجتماعياً. من هنا لا يمكن تصور تنمية اقتصادية بدون تنمية ثقافية، ولذلك يؤكد الباحثون على أنه إذا كانت علاقة التنمية بالسياسة علاقة وطيدة، فإن التنمية الثقافية هي الخلفية السياسية لكل بناء ديموقراطي. وباستحضار مرتكزات التنمية الثقافية كما تمت صياغتها من طرف التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية سنة 2007 تأسيساً على توصيات مؤتمرات الأمم المتحدة حول التنمية منذ قمة ريو ديجانيرو1992 إلى اليوم، مروراً بالمؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الثقافية من أجل التنمية الذي انعقد في استوكهولم في عام 1998 يتضح أن أساس التنمية البشرية هو الانتعاش الاجتماعي والثقافي للفرد. وهو الأمر الذي يوضح بقوة ما مدى تعالق التنمية والثقافة من خلال مرتكزات التنمية الثقافية، وهي كالتالي:

- ترسيخ قيم التعايش، التسامح وقبول الآخر.
- احترام حق الاختلاف، وتكريس الحوار.
- نبذ التحجر، العنف والتطرف والمغالاة.
- تشجيع ودعم المشاركة في التنمية الثقافية
- توزيع ثروات الثقافة بعدالة أو ما يمكن أن نسميه بدمقرطة الثقافة جغرافياً وبشرياً. باعتبارها رأسمالياً مادياً ولا مادي.
- صيانة الحريات الثقافية والحقوق الثقافية وحماية الملكية الفكرية.
- الحرص على حرية التعبير والتفكير والتشجيع عليهما في كل القنوات والوسائط الممكنة: كتاب، جريدة، تلفزة، إنترنيت.....إلخ.

وصلاً بما سبق، تقودنا المقاربة الأنثربولوجية للثقافة إلى استحضار البنيات الكامنة للمتخيل الاجتماعي والمتحكمة في القيم المؤسسة للاجتماع والعمران البشريين بتعبير ابن خلدون، ولذلك فمرتكزات التنمية الثقافية التي تمت صياغتها أعلاه تجعلنا أمام تمفصل مزدوج للثقافي بين حقلي الاجتماعي والسياسي، حيث تصبح الكتابة من ثم الواصل/ الفاصل بين السياسي والثقافي. فالكِتاب حياة ورؤية، قيم ومبادئ، ماض وحاضر، واستشراف للمستقبل على قاعدة التغيير والتحول الذي

تحاول الثقافة السياسية التقليدانية حجبه وإخفاءه. من هنا يستوجب الحفر الأركيولوجي في الذاكرة الجماعية أولاً استنطاق ثقافتها المؤسسة بغية استيعاب طبيعة الرابط الاجتماعي. فإذا كان الرابط الاجتماعي في المجتمعات العربية على العموم، والمغرب خصوصاً يتأسس على قاعدة الإخفاء والحجب، السمع والطاعة بما هي مميزات ثقافة الأذن، فإن ولوج عصر القراءة، الكشف، النور، الرؤية، كمدخلات لمجتمع المعرفة في ارتباطه بثقافة العين لن يتم إلا بتأسيس استراتيجية مجتمعية لولوج مجتمع المعرفة.

تعتبر التنمية الثقافية أساس ومرتكز التنمية البشرية، بما تقتضيه ذلك من ضرورة توظيف واستثمار وتنمية المعارف والقدرات والكفاءات البشرية سواء التقنية منها أو التطبيقية أو النظرية. ولذلك، فإن تقارير المنظمات الحكومية وغير الحكومية تنطلق في قياسها لمؤشرات هذه التنمية من جودة التعليم بكل مستوياته، والإعلام بتجلّياته المقروءة والمرئيّة والرقميّة، وحركة التأليف والنشر، والإبداع (بتجلّياته في الأدب، السينما، المسرح، الموسيقى، الغناء، والعلوم الاجتماعية...إلخ)، كما تركز على وثيرة الحركية والدينامية الثقافية من خلال المؤتمرات والمهرجانات واللقاءات العلمية والفكرية والفنية. وتعتبر حركية التأليف والنشر وتداول الكتاب عصب كل هذه المؤشرات. وهو ما يمكن أن نستشفه من خلال تقرير التنمية الثقافية بالعالم العربي الأخير، إذ ركز على «أدوات» الثقافة، وليس على «الخطاب» الثقافي. معالجاً مدى فعالية ونجاعة الأدوات والأنساق والمؤسّسات التي تسهم في تنمية العقل وتربية الوجدان وتشجيع وصقل المواهب منذ الطفولة المبكرة، ومدى حداثتها وكثافة تداولها أيضاً، حيث يأتي الكتاب، الصحف، المجلات، الدوريات، ومدى انفتاحها على الثقافات الأخرى، كمدخل رئيسي لتكريس قيم الحداثة السياسية والاجتماع والعمران البشريين، ومدى حضور وأهمية كل ذلك في الحياة اليومية للمواطن العربي، وقد سجل التقرير خلال السنوات الأخيرة تراجعاً كبيراً في مؤشر الكتاب نشراً وترويجاً، خاصة الكتاب التنويري والعقلاني الذي يحتفي بالعقل والفكر الحداثي والمعرفة. كما سجل خطورة الفارق العظيم بين العالم العربي والغرب على كافة المستويات المرتبطة بحركية الكتاب والقراءة. وهو ما أكدته تقارير اليونسكو الأخيرة حول نسبة المقروئية التي كانت جد مخجلة، حيث لم يتجاوز متوسط القراءة للفرد ثمانية دقائق في مقابل 200 دقيقة في الغرب.

ونظراً لما لأهمية القراءة والثقافة في التنمية البشرية المستديمة، فقد ارتكزت فلسفة تسعينيات القرن الماضي التنموية للأمم المتحدة على التنمية الثقافية، مؤكدة وبشدة على ضرورة الترابط بين الثقافة والتنمية بعدما تبينت أهمية العنصر الثقافي في كل عمل تنموي حقيقي، إلى جانب ضرورة إجراء حوار ثقافي بين الشعوب يحترم مقومات الهوية الثقافية الوطنية في إطار احترام الخصوصيات والاختلاف، ويراعي التنوع والتكامل بين الحضارات على أساس وحدة القيم البشرية الجوهرية وكونيتها من أجل تحقيق تنمية مستديمة مؤسسة على مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والتسامح والسلم، وهو ما تترجمه الأهداف الرئيسية التي حددتها الأمم المتحدة لعقد التسعينيات من القرن الماضي، والتي جاءت كالتالي:

• مراعاة البعد الثقافي في سياسات ومشاريع التنمية المستدامة.
• تأكيد الذات الاجتماعية وإثراؤها ثقافياً وفكرياً.
• توسيع وتشجيع المشاركة في الحياة الثقافية.
• النهوض بالتعاون الثقافي الوطني الإقليمي والدولي.

2 - الكتاب في المغرب بين ثقافة الأذن وثقافة العين:

يستشف المتمعن في واقع الثقافة بالمغرب بكل يسر ما مدى تخلفها على مستوى مختلف مؤشراتها التطبيقية، والمهرجانات الجادة قد تحولت إلى لقاءات يغلب عليها طابع الفلكلورية. والسجال الفكري الذي ارتبط بسلطة النقد المؤسسة على استهلاك الكتاب والمعرفة بشكل عام، تحول إلى آلية لإنتاج ثقافة ماضوية سلبية، مما يحلنا على استلاب ثقافي واضح الملامح بتعبير «سيرزو فروتادو»، لا ينفصل عن التراجع الكبير الملحوظ في اللقاءات الفكرية والمؤتمرات نتيجة تشتت المجتمع المدني الثقافي الذي بات آلية من الآليات السياسية لتكريس واقع التبعية للدولة باعتبارها الجهة الوحيدة التي تحتكر السياسة الثقافية بعدما بقيت رهينة رؤية تقليدانية تخدم بالدرجة الأولى نظامها السياسي.

ففي غياب وزارة الثقافة التي لا تمتلك أية رؤية استراتيجية لصناعة الكتاب، والذي يتضح جلياً من خلال إصدارات الوزارة التي يطغى عليها ثقافة الريع التي تعد أحد فرامل تطور هذه الصناعة كمياً نوعياً، الشيء الذي يجعلنا نستخلص أن الوزارة غير معنية أساساً بتشجيع الكتاب تأليفاً وترويجاً، والجائزة الوحيدة واليتيمة التي تنظمها الوزارة بكل ما كتب حولها من انتقادات بين مقالات تحليلية وبيانات من طرف عدد كبير من المثقفين والكتاب المغاربة، بالإضافة إلى التراجع عن طبع سلسلة «الكتاب الأول» الذي سنته الوزارة في التسعينيات، والذي كان دعماً وتشجيعاً للكتاب المغاربة من الشباب، ناهيك عن تخليها عن دعم الكتاب والقراءة مؤسساتياً وإعلامياً، خير دليل على ذلك. خاصة في ظل مخصصاتها الضحلة من الميزانية العامة، حيث لا تتجاوز 1٪.

إن محاولة ولوج الوزارة لاقتصاد الكتاب من خلال إقامة المعارض الجهوية، ومعرض الدار البيضاء للكتاب، يصطدم بعراقيل المؤسسات الحكومية، وخاصة الهيئات المنتخبة التي ترى في الكتاب باعتباره صوتاً للمثقف خطراً يداهمها، ولذلك فالميزانية التي تخصصها مديرية الكتاب لا تكفي لإقامة معارض في المستوى المطلوب، كما أن الاعتمادات المخصصة للتنشيط الثقافي الكفيل بخلق

يقتضي تفكيك ثقافة الأذن بما تحيل عليه رمزياً من هيمنة الشفهي وتغييب كافة الأنساق المؤسسة لعصر الصورة والكتابة، تفكيك بنيات المتخيل التقليدانية في الاجتماع والسياسة تفكيكاً يبتغي تيسير ولوج المجتمع عصر المعرفة واقتصادها.

نقاش وسجل فكري يشجع على القراءة والتداول المعرفي تظل جد محتشمة، ناهيك عن التفاوت المجالي الكبير بين المركز والمحيط وهوامشه المقصية. لذلك تظل دمقرطة الثقافة حلماً بعيد المنال، وهو ما يكشف عن الخلل الوظيفي في أداء المؤسسات الثقافية على المستوى الديمقراطي.

إن الأزمة الديمقراطية التي يعرفها النسق السياسي، ما هي في العمق إلا الوظيفة الكامنة بتعبير ميرتون في حقيقة الأمر للخل الوظيفي للنسق الثقافي بالمغرب، إذ أن ثقافة الهيمنة والتسلط وعلاقة الدم المرتبطة بذهنية التحريم، المرتبطة بدورها بثقافة الأذن، جعلت المجتمع رهين صورة هجينة لحداثة معطوبة، تقوم بإعادة إنتاج الثقافة التقليدانية وتكرسها في نسقنا السياسي. وهو ما يتضح من خلال تهميش الإعلام السمعي- البصري للكتاب وللمعرفة. وتؤكده مختلف البرامج الإنتاجية التي باتت متخصصة في صناعة نجوم الغناء، دون أن تفكر في صناعة نخب مثقفة (كتاب، شعراء، نقاد، باحثون...إلخ).

هكذا يصبح من الصعب على القطاع الخاص، وعلى المؤسسات غير الحكومية أن تؤثر في صناعة الكتاب وفي توجيه السياسي وإخضاعه لسلطة الثقافة، ليبقى الكاتب رهين شبكة قرائية تكاد تكون منعدمة إن لم تكن نخبوية مرتبطة بمئات القراء على أقصى تقدير. الشيء الذي يجعل الدولة في سياق ما سبق المحتكر الوحيد القادر على صياغة إستراتيجية مجتمعية كفيلة بتيسير ولوج المغرب مجتمع واقتصاد المعرفة، وهو ما لم يتحقق لغاية اليوم.

إن المجتمع الذي لا يقرأ، لا يمكنه أن ينتج كتاباً. والمجتمع الذي لا ينتج كتاباً لا يمكنه أن يصبح مجتمع معرفة، ولذلك فدرجة رقيه وتقدمه وتحظره مرتبطة جدلياً بمدى المساحة والأهمية التي يحتلها الكتاب في معيشه اليومي. سيظل كما قلنا مجتمعاً مرتبطاً بالقيم الشفهية وبثقافة الأذن.

إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن فهم هذا الخلل والعجز الديموقراطي في ولوج مجتمع المعرفة؟

أنثربولوجياً يمكن اعتبار الخوف أحد تجليات ثقافة الأذن، فالمجهول يخيف، والغائب يقلق، والصوت الذي لا نرى مصدره يزعج. بيد أن الصورة تلطف الفجائية، مادامت العين تلطف الخارق والمفارق من خلال الذاكرة البصرية التي تنفتح على المستقبل واليوتوبيا وفق بنيات المتخيل بفضل نظام المعرفة. ولذلك، فإن ثقافة العين المبنية أساساً على المعرفة والقراءة، حيث الكتاب أحد أهم قنواتها وأدواتها، هي ثقافة تحلل وتفكك العتمات ومناطق التخفي، وتحيل الخرافة التي تعيد إنتاج ثقافة الأذن إلى بنيات للتحليل والتركيب. كما تحيل المركب والمعقد إلى البسيط، وتفكك السلطة إلى مساحات من الهدم والبناء، حيث للنقد سلطان التوجيه الثقافي.

من هنا ينشأ التفكيك المعرفي كسلطة مضادة لسلطة الدولة وتتحول الديمقراطية إلى سلطة مضادة لعنف الدولة، وكل عنف يخيف. إن الخوف من النظام السياسي ومن الدولة لا يمكن أن ينتج إلا مجتمعاً جاهلاً سرعان ما ينفجر، حيث لن يكون حينها مكان للمعرفة، وهو ما تشهد عليه موجات الإسلام السياسي والعنف الطائفي والمذهبي التي تجتاح العالم العربي بدون استثناء.

إن للأذن وظيفة سياسية، فهي تتنصت وتشي بما تسمع، تتجسس بالمفهوم الأمني ولديها مهمة المخبر، ولذلك تكون قريبة من السلطة. يقول عبد السلام بن عبد العالي: «نحن نسمع قبل أن نرى.

والأذن حاسة الليل والظلمة. أما العين فحاسة الصباح والنور. وهي لا ترى موضوعها رؤية جيدة إلا إذا استطاعت أن «تثبته» وتحدد أبعاده. إنها حاسة المكان. فيما الأذن حاسة الزمان» (3). إذاً، يتعدى الجسد وظائفه التقليدية التشريحية، وينتسب إلى الزمان والمكان، مشيّداً ثقافته التي تقترن بالأدب والسياسة، وتشير إلى الرفض والقبول. الأذن ثقافة قبول، تحتاج إلى التواطؤ، سهلة المنال من أحابيل السياسة، تستخدمها مطية، بحسب القول المأثور «للحيطان آذان». لا عجب إذاً في أن تكون ثقافة الأذن ثقافة السمع والمحافظة. إنها ثقافة الوثوقية والتقليد. ثقافة الأذن هي على الدوام ثقافة سلطة: كل سمع طاعة. علاقة الأذن المتهِمة بالعين الشاهدة، كاتصال السر بالايدولوجيا، «يشترك السر مع الايدولوجيا في كونهما يقومان معاً على التستر والاختفاء». يتولى السر تحديد دور المثقف في مجتمعه، وعلاقته بالنظام السياسي. تعرية السر، أي إظهاره كسرٌ أو الحفاظ عليه.

بحسب ابن عبد العالي، هناك «طريقتان في الاختفاء تكادان تشكلان نظامين اجتماعيين متباينين، أو نظامين مختلفين من أنظمة الحقيقة على الأقل»، متجاوزاً بذلك النظرة التقليدية للحكم على المثقف التي تتبنى معيار اشتغاله أو انفصاله عن السلطة. هنا تقويم مختلف، فكلما ارتبط المثقف بالإيديولوجيا، توغل في مفهوم الرسولية، معلناً ذاته فيصلاً يحدد كيان الآخرين. هو دور «تنبوئي»، ولذلك تتضح «ضحالة أهمية المثقف في الأنظمة المجتمعية التي أصبحت تقوم على الأسرار (4)، بما هي رمز تلخيصي لثقافة الأذن، ولذلك ترتكز الأحزاب في عملها السياسي على صون الأسرار؛ في تنظيماتها وفي تهمة الخيانة، أو إعطاء شهادة حسن العضوية. هذه هي الأخلاق الحزبية. يعني أن الفضائل محكومة إلى الأسرار، ويا له من تصور يحتكم إلى التستر والاختفاء، فيحيل الحياة الاجتماعية جحيماً، يشتد سعيرها ويخبو قدر الإفصاح والتكتم. حياة تعيش في السر، كما هو الواقع العربي، عاشق الأسرار والتخفي، ملقياً وطأته أكثر مما يجب على الحياة الاجتماعية. ثمة علاقة وثيقة بين المعيش والأسرار. فنحن في عالمنا العربي لا نستغني مطلقاً عن الستائر في التداول اليومي. أمامنا الخاص، دولة وأفراداً، يكمن خلف التخفي. الستائر كوظيفة، تقترن بالمُخبرين؛ تكافؤ في الحجب، وتساوٍ في المنع. يمنع المخبر الكلام، ويقيد اتصاله بعالم الهتك، يترصد الممنوع معتمداً على الأذن، وسيلته في الوشاية، ودليله في إثبات كفاءته. في المقابل، لا تسمح الستائر بالاتصال بالعالم الخارجي، وتمنع كلام العين عندما تُسدَل. المخبر والستارة، كلاهما يمنع الكلام. هذا الكلام المحظور سبب وجودهما. (5). وبما أن ثقافة العين تستمد مدلولاتها القيمية والأخلاقية من النور والكشف،

يدرس هالبواش مرجعيات هذا التحول في علاقتها بالمضامين الدينية التي تبدو في سياق الوهم الديني ثابتة وجامدة. فعلى الرغم من أن كل الأشياء تبدو نسبية وتعتمد على التوقعات والتحديدات المتغيرة في الزمان، إلا أن الحقائق الدينية تقدم على أساس أنها حقائق نهائية ثابتة لا تتغير.

فإن القراءة هنا تثبيت للمقروء بما هو سر تم كشفه ونشره. وتسجيل تاريخي لما تحاول أن تخفيه الأذن بالتكتم والحجب، حيث يصبح الولاء للعام، وليس للخاص، مما يجعل الثقافة ملكاً للفضاء العام بشكل ديموقراطي يفكك أوهام الإيديولوجيات التقليدانية.

تأسيساً على ما سبق يصبح المجتمع مفتوحاً على اليوتوبيا والحلم، على الحداثة وقد تخلصت من كل الأوهام، وتنتصر المعرفة كبناء ونظام مجتمعي أساسه المدرسة وعماده الكتاب والكتابة. وهذا النظام المعرفي في شموليته التعددية هو المدخل الوحيد لبناء مجتمع المعرفة بما هو مجتمع المواطنة. فلكي يكون الإنسان إنساناً - حسب بن عبد العالي - يجب أن يكون مواطناً، لا عجب أن يزدهر ما هو عمومي في المجتمعات ذات الأنظمة الليبيرالية، فينمو الطب العمومي والتعليم العمومي والنقل العمومي، وتكثف الدولة جهدها كي تجعل الفرد يجد مبتغاه ويحقق متطلباته ويشبع رغباته في المجال العمومي» (6). وغير بعيد عن قدرة السياسي على صناعة وتوجيه الذوق والإيتيكيت الاجتماعي في المجالين الخاص والعام على حد سواء، ونقل الكتاب والقراءة من مجرد منتوج واستهلاك مرتبط بالعقل الأداتي إلى حياة وهوية تشكل كنه المجتمع وعقله التواصلي، واعتبار القراءة ضرورية للحياة كالتنفس بتعبير آلبرتو مانغويل، نظراً للوصاية التي تمارسها الدولة والنظام السياسي على مؤسسات التنشئة الاجتماعية والإعلامية بشكل مادي مباشر أو رمزي غير مباشر من قبيل الإشارات السياسية التي قد تأتي أحياناً من أعلى سلطة في الهرم السياسي، يشير آلبرتو مانغويل في رصده التاريخي للقراءة إلى أنه لا يمكن إقامة علاقة روحية بين الكتاب والقارئ كالعلاقة الموجودة بين الأمور الأخرى وأصحابها. عدة، أثاث، ملابس- جميعها لها وظيفة رمزية. أما الكتب فتحمل قراءها أموراً ذات محتويات رمزية أكثر تعقيداً مما تفعله مادة استهلاكية عادية. إن مجرد امتلاك الكتب يرمز في مجتمعات المعرفة إلى مكانة اجتماعية معينة وثراء عقلي. في روسيا القرن الثامن عشر، تحت حكم الإمبراطورة كاتارينا الكبيرة، حقق شخص يدعى «كلوسترما» ثروات كبيرة من بيعه سلسلات من الكتب مصنوعة من أوراق عادية قديمة. كان أعضاء الحاشية الملكية بريدون التظاهر بأنهم يملكون مكتبات ضخمة، حيث كانوا يستغلون هذه الناحية لخطب ود الإمبراطورة عاشقة الكتب (7). ولنا أن نتصور كيف سيصبح الحال لو كان الحكام والمسؤولون السياسيون من عشاق الكتب والفكر والمعرفة.

إن توجيه السياسي للثقافي يخضع لميكانزمات تصريف خطاب الدولة التي تهيمن رسمياً على إنتاج الكتاب وتداوله، ولذلك فهي المتحكمة في درجة وكثافة المقروئية من خلال إعادة

يزداد الشرخ بشكل نهائي بين أفكار وأنماط سلوك وأفعال البشر المعاصرين وبين المضامين الدينية كلما كانت هذه المضامين المنقولة أقل تجانساً مع الواقع الحالي لفكر وحياة الجماعات التي تسعى إلى الهيمنة، وكلما ازدادت النزعة نحو الصياغة الدوجماتية.

إنتاجها للعنف الرمزي بتعبير بيير بورديو. إن إهمال وتهميش الكتاب واختزاله في المنهاج الدراسي يعتبر آلية من آليات تصريف خطاب الدولة وسياستها في التعليم لارتباطه بحقل الثقافة ومجتمع المعرفة بشكل عام.
تأسيساً على ذلك، يمكن أن نفهم أن الخلل الوظيفي في أداء النسق الثقافي، وفي نسق الفعل الاجتماعي يترجم في العمق النزعة السياسية في استدامة التقليدانية كمقابل رمزي لثقافة الأذن، لأن المجتمع التقليداني في نظامه السياسي والثقافي سيبقى رهيناً لتقليدانيته. وفي غياب مجتمع قارئ يصبح الكاتب مجرد هاو يفتقد لمستهلك ما ينتجه، وبالتالي يصبح الحديث عن سوق الكتاب ضرباً من الحلم، كما يصبح الانتقال من ثقافة الأذن إلى ثقافة العين البصرية من خلال وسائل الإعلام السمعي البصري، من قبيل التلفزة، الفيديو، الدش، الأنترنيت مسخاً للهوية الثقافية للمجتمع الذي يصبح تحت رحمة مختلف الأنساق الثقافية الغريبة عنه. وفي ظل هيمنة الخطاب التقليداني على الإعلام العربي ونزوح هذه المجتمعات نتيجة فشل سياسي اقتصادي لا يسمح المقام بتفصيله ها هنا نحو السلوك الأنومي المتمثل في الأصولية والتطرف، فإن الذاكرة الدينية تصبح بالمقابل الذاكرة الموحدة والمهيمنة على كل الذاكرات الفرعية، الفردية التي تبدأ بالتدريج وفق ثقافة الأذن والخطاب النقلي الذي يجمد المجتمع ويعيده إلى الماضي السحيق في اختزال وتقليص مساحة المدني وتنميط الرابط الاجتماعي وفق بنيات الخرافة والأسطورة المؤسسة للأصل. من ثمة يصبح الكتاب مفهوماً نمطياً للتدوين الحرفي للماضي، حيث تغيب الحياة وينتصر الموت. ويصبح الموتى هم من يحكم الأحياء.

3 - الكتاب في مجتمع الخرافة بين الذاكرة الدينية والذاكرة المدنية

بالرغم من انتقال المغرب، مثله في ذلك مثال المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى، إلى عصر الصورة وفق كثافة من التحولات الاجتماعية، الثقافية والاقتصادية، فإن هذا الانتقال يشهد في العمق على ولوجه عصر الحداثة المعطوبة بتعبير الشاعر المغربي محمد بنيس. وهي الحداثة التي يمكن تمييزها بهيمنة الصورة دون أساسها الثقافي والفكري، وهو ما يتمثل في مجرد تصريف الذاكرة الشفهية إلى خطاب بصري غير قابل للانكتاب في السجل الحداثي، فإذا كانت المجتمعات المتقدمة قد ولجت عصر الحداثة بأنساقها البصرية عبر أسس الكتابة بكل محمولاتها ودلالاها، فإن المجتمعات العربية عامة بقيت معلقة بين الحداثة من جهة، والتقليد من جهة ثانية. وهو ما جعل الحديث عن المدينة والمدنية، والمفاهيم ذات الصلة من قبيل الوطن، المواطنة، الحقوق، الحريات الفردية... يرتد دوماً إلى السجل الديني باعتبارها سجلاً لثقافة الأذن. للشفهية في بعدها التواصلي، حيث تنتصب الذاكرة الدينية كمحدد جوهري ووحيد للذاكرة الجماعية للمجتمعات العربية باختلاف مستوياتها عموماً والمغرب في السنوات الأخيرة بشكل خاص. وهو ما يدل عليه رواج سوق الكتاب الإسلامي والندوات واللقاءات التي ينشطها دعاة إسلاميون مقارنة مع الكتاب التنويري والعقلاني والأنشطة المدنية ذات الصلة.

يقتضي كل دين تعبئة فريدة للذاكرة الجماعية. ففي المجتمعات التقليدية، حيث الكون الرمزي الديني مبنين بشكل كلي من طرف أسطورة الأصل التي تهتم في الوقت نفسه بأصل العالم وأصل الجماعة، (وهنا يشكل مجتمع الخلافة أصل الجماعة بالارتداد السلفي)، فالذاكرة الجماعية ممنوحة: إنها مستوعبة كليا في البنيات، التنظيم، اللغة، الممارسات اليومية لمجتمعات مسيرة بشكل كلي من قبل العرف. ففي حالة المجتمعات المتباينة، حيث تسود الأديان المؤسسة التي تبرز مجتمعات الإيمان، هي بنفسها متباينة كما هي. تصبح الذاكرة الدينية الجماعية رهان بناء مستعاد بشكل غير محدود، من قبيل الماضي المدشن من قبل الحدث التاريخي للبناء الذي يمكنه أن يكون مستوعبا في كل لحظة كمجموع معاني، بحيث نفترض أن دلالة تجربة الحاضر مستوعبة بشكل ثابت في الحدث المؤسس، فالماضي قد تم تشكيله رمزيا ككل غير قابل للتغيير، «ومموقع خارج الزمن»، يعني خارج التاريخ. فبالعلاقة الثابتة بهذا الماضي تعرف الجماعة الدينية نفسها بشكل موضوعي وذاتي ك»خط اعتقادي» حسب تعبير هيرفيو ليجي (8)، وهذا يعني أنها تتشكل وتعيد إنتاج نفسها كليا انطلاقا من عمل الذاكرة الدينية التي تغذي هذا التعريف الذاتي. ففي أصل كل معتقد ديني هناك المعتقد في سياق استمرارية خط المؤمنين. وهذه الاستمرارية تسمو فوق التاريخ. فهي تتمظهر في الفعل الديني أساساً والذي يعترف بها في تشكيل ذاكرة هذا الماضي ويمنح الحاضر معنى ويضم المستقبل. فلكل ذاكرة جماعية، وهذا ما ألح عليه طويلا هالبواش (9)، خاصية معيارية بشكل أساسي تدخل في مجال الديمومة من خلال ثقافة الأذن بشكل كبير.

تندرج المعيارية الخاصة للذاكرة الدينية في إطار بنية الجماعة الدينية. إنها تتخذ جسداً في غالب الوقت، في العلاقة المثالية التي تربط المخلصين العاديين- الاستعمالات العادية والتابعة لهذه الذاكرة- بالمنتجين المنظمين للذاكرة الجماعية. وهذه الذاكرة الشرعية تقام وتنتقل حسب مختلف الأنماط. إنها تشرعن نفسها بشكل مختلف حسب نوع الجمعنة الدينية الخاصة بالجماعة أو المجموعة المعينة، وحسب نوع الهيمنة الفكرية التي تسود: إن تدبير الذاكرة الجماعية ليس نفسه في الكنيسة، في نحلة وفي شبكة صوفية. إن التعبئة المراقبة للذاكرة من طرف مجموعة من رجال الدين التي تكلفهم بها مؤسسة دينية تختلف من التعبئة الكاريزماتية للذاكرة التي تشتغل حسب مرسل أو واعظ. ولكن في كل الحالات، تختلف الطاقة الاستيعابية للذاكرة من مجموعة إلى أخرى، والتي تشكل نواة السلطة الدينية (10) التي تمتد بدورها لتشمل كل مناحي الحياة اليومية للجماعة، ففي سائر ميادين الفكر غير الديني، تكاد لا تجد مذهبا جديداً في الفلسفة، الاجتماع، أو الاقتصاد أو الفن أو الأدب إلا وقد حاربه هؤلاء باسم الدين وادعوا مخالفته لأصول عقائده. لسنا ننكر في هذا كله أنه كان من بينهم بعض المحررين والمجددين وأنصار التجديد، لكننا نتحدث عن أغلبهم في سجل التاريخ المحفوظ، وهم الذين كونوا الرأي الرسمي الذي فرضته السلطات الدينية بمؤسساتها الرسمية (11).

وبما أن الرابط الاجتماعي يتعرض بدوره للتحول والتغير في سياق مشمول التحولات الاجتماعية، فإن الذاكرة نفسها تخضع لهذه الصيرورة الممتدة في الزمان والمكان، ولذلك نجد هالبواش يدرس بعمق

نظري كبير مرجعيات هذا التحول في علاقتها بالمضامين الدينية التي تبدو في سياق الوهم الديني ثابتة وجامدة. فعلى الرغم من أن كل الأشياء تبدو نسبية وتعتمد على التوقعات والتحديدات المتغيرة في الزمان، إلا أن الحقائق الدينية تقدم على أساس أنها حقائق نهائية ثابتة لا تتغير.

تفرض هذه الذاكرة نفسها على أساس أنها الذاكرة الوحيدة المصرح بها (الذاكرة الحقيقية)، وذلك بتمثلها لبقايا الذاكرات القديمة، وكذلك بمواجهة وعند الاقتضاء بالاندماج مع المعتقدات الجديدة القادرة على أن تتشكل في ذاكرة جاذبة. وبمجرد أن تترسخ هيمنتها ستبعد كل التعبيرات الثقافية التي لا تنخرط في الإطار الذي تحدده. في مواجهة الخبرات الجديدة التي يمكن أن تطرح للتساؤل حالة البداهة التي يخلعها المجتمع على هذه المعتقدات وهذه الطقوس والشعائر، تصبح الذاكرة التي تم تثبيتها ذاكرة محاصرة في وضع دفاعي.

مما يجعل الكتاب التنويري ـ الحداثي يحاصر هذه الذاكرة ويعزلها في تقاطع دائم وبشكل أكثر عمقاً مع الذاكرات الاجتماعية الأخرى التي تتكيف باستمرار مع المعطيات الجديدة للمجتمع. يزداد الشرخ إذن بشكل نهائي بين أفكار وأنماط سلوك وأفعال البشر المعاصرين وبين المضامين الدينية كلما كانت هذه المضامين المنقولة أقل تجانساً مع الواقع الحالي لفكر وحياة الجماعات التي تسعى إلى الهيمنة، وكلما ازدادت النزعة نحو الصياغة الدوجماتية. تأخذ عملية التحجر والجمود المذهبي والطقوسي بالتالي دورة جمعية: إن تصلب وجمود الفكر الديني الذي يمثل الأداة والوسيلة التي يدافع بها هذا الدين عن نفسه في مواجهة التأثر أو الإصابة بذاكرات منبثقة أخرى، يجعله بشكل متزايد أكثر فأكثر أقل استعداداً لأن يأخذ في الاعتبار التطورات الثقافية والاجتماعية التي تواجهه، حتى يواجه التهديد المتزايد الذي يمثله الظهور المستمر للاحتياجات الروحية الجديدة، يدعم الفكر الديني طموحه المتسلط نحو احتواء كل الذاكرات الأخرى أو نحو تدميرها، وذلك على حساب تسلطية أكثر اندفاعاً دائماً. إن الذاكرة الدينية من حيث الجوهر هي ذاكرة أكثر شمولية دائما، وبالتالي فهي أكثر إثارة للنزاع والصراع باستمرار (12). ولذلك بات من الضروري استيعاب الخطر الكبير الذي تمثله هذه الذاكرة الدينية السلفية- الأصولية خاصة على التماسك الاجتماعي والتطور الحضاري من خلال تبني استراتيجية ثقافية تراهن على الثقافة المدنية-الحداثية من خلال كل الوسائط التواصلية، وعلى رأسها الكتاب مهما تعددت حوامله وأسانيده رقمية كانت أو ورقية على المستويين القطري والعربي، إذا لا يشكل المغرب في هذا

إن ما تفعله وتنفعل به الذاكرة الفردية ينطبق على الذاكرة الجماعية التي تنفصل عن تاريخها، ماضيها، حاضرها ومستقبلها بمجرد انفصالها عن الكتابة كتحيين وتدوين لحركية وفعالية الإنسان في الزمن والمكان، حيث لا يمكن للإنسان أن يعقل ذاته ومجتمعه إلا بفضل الكتابة والقراءة.

السياق استثناء بالرغم من تلطيف المؤسسة الملكية لنزوع هذه الذاكرة وتحييدها في الكثير من الأحيان من التأثير على طبيعة الرابط الاجتماعي-الثقافي. بشكل عام ما يزال أغلب أفراد المجتمع في الأقطار الغربية بعيدين عن القبول الحقيقي المقتنع بالأساس الصحيح للحضارة الحديثة، وهو الأساس الفكري الراسخ، المبني على التفكير العلمي السليم، والنظرة الموضوعية النزيهة إلى حقائق الكون ومشكلات الحياة وشؤون المجتمع، غير مشوهة بالخرافات والأوهام (13).

خاتمة:

يقتضي تفكيك ثقافة الأذن بما تحيل عليه رمزياً من هيمنة الشفهي وتغييب كافة الأنساق المؤسسة لعصر الصورة والكتابة، تفكيك بنيات المتخيل التقليدانية في الاجتماع والسياسة تفكيكاً يبتغي تيسير ولوج المجتمع عصر المعرفة واقتصادها، وهو العصر الذي تفصلنا عنه القراءة بكل دلالتها وأسسها المعرفية. من هنا بات من الضروري إعادة النظر في السياسة الثقافية وجعلها في صلب الاستراتيجيات الكبرى، باعتبار الثقافة مدخلاً أساسياً للتنمية البشرية المستديمة.

تأسيساً على ما سبق، يجب أن يحظى الكتاب، إبداعاً وإنتاجاً بالأولوية في كافة المؤسسات الاجتماعية، الثقافية، بدءاً من الأسرة والمدرسة بشكل يجعل من القراءة سلوكاً يومياً لا ينتهي مع سن أو مرحلة، مثلما هو حال بلداننا العربية التي تعتبر القراءة ترفاً نخبوياً ليس إلا، فولوج التاريخ والمعرفة والحداثة لا يتم حتماً إلا بالمرور من الشفهي إلى الكتابي، ومن ثقافة الأذن إلى ثقافة العين.

الهوامــش :

1 - جعفر نجم نصر، الأنثربولوجيا التاريخية، الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية، الطبعة الأولى، دار أما والانتشار العربي، بيروت، 2013، ص، 91-90

2 - آلبرتو مانغويل، تاريخ القراءة، ترجمة سامي شمعون، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، 2001، ص، 83

3 - عبد السلام بن عبد العالي، ثقافة الأذن والعين، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1994

4 - علي البزاز، ثقافة الأذن والعين لعبد السلام بن عبد العالي، جريدة الإتحاد الإشتراكي، عدد 22/10/2006

5 - نفسه.

6 - نفسه.

7 - آلبرتو مانغويل، تاريخ القراءة، ترجمة سامي شمعون، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، 2001، ص، 242.

8 - D. Hervieu-Léger ,La religion pour mémoire, Cerf. Paris,1993.

9 - M.Halbwachs, Les Cadres sociaux de la mémoire, PUF,Paris.1952

10 - MohamedChekroun,CitoynnetéetliensocialauMaroc,éditionuniversitéMohamedV,Rabat,2014,p.131-132

11 - محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، الطبعة الأولى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص، 56.

12 - دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويليام، سوسيولوجيا الدين، مرجع سبق ذكره، ص، 280-279

13 - محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، مرجع سبق ذكره، ص، 19.

في نقـد «نقد الحداثة»: مشـروع عبد الوهاب المسيري نموذجـاً (2/1)

عثمان عابد أمكور othmane.amagour@gmail.com // باحث مغربي – باحث بمركز مغارب

المبحث الأول: الحداثة عند عبد الوهاب المسيري:

أولا: الحداثة الغربية الصلبة:

1 - فكر حركة الاستنارة وجذور الحداثة الأولى:

يُعد مصطلح «الاستنارة» من المصطلحات المحورية في الخطاب الفلسفي الغربي، غير أن التلقي العربي للمصطلح تميز حسب تصور عبد الوهاب المسيري بالسطحية والاختزالية والعمومية؛ حيث يرى المسيري أن المجال التداولي العربي تلقى هذا المصطلح بدون أن يسلط عليه أضواء النقد الكاشفة للمضامين الثاوية فيه، فاكتفى المجال التداولي العربي حسب المسيري باستحضار تعريفات عمومية لفكر الاستنارة؛ كأنها «الجرأة في استخدام العقل»، أو «لا سلطان على العقل سوى سلطان العقل» أو «استخدام عقل الانسان في جميع القضايا»، وكل هذه التعريفات قائمة على مركزية العقل وأهميته (1). فالمجال التداولي العربي حسب المسيري تجاهل التعريفات المركبة، واكتفى بالتعريفات التي اختزلت المضامين المركبة التي كانت تحملها أفكار حركة الاستنارة، لتجعل منها بعد عملية الاختزال هذه أفكاراً يمكن تبنيها بسهولة رغم اختلاف الزمن والمكان والإنسان، باعتبارها أفكاراً مفيدة سيؤدي تبنيها إلى تجذير الإصلاح وتقوية أركان النهضة المنشودة (2). غير أن المسيري يُفرق بين مسالة الفكرة والأفكار ويرى أن كلمة «فكر» تفترض وجود منظومة مترابطة من الأفكار التي يوجد بينها وحدة ما، ونموذج معرفي واحد وحينما يتم نقل الأفكار دون وعي للنموذج الكامن وراءها، فإنه يتم تجاهل أبعادها المعرفية، فتتعايش الأفكار المتناقضة جنباً إلى جنب (3) خالقة بذلك فوضى تنعكس على حياة المرء وتعيق قيام نهضته المنشودة.

أما أصول فكر حركة الاستنارة فيرى المسيري أن جذورها اللغوية مشتقة من كلمة «النور» وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغة الأوروبية تصب جميعها في نفس معنى كلمة النور أو الضوء. ويقال فكرة الاستنارة أحياناً «فلسفة الأنوار» أو «فلسفة التنوير»؛ والنور كما هو معروف عكس الظلام؛ أي أن فكر حركة الاستنارة فكر قائم على تبديد ظلمات الجهل ونشر أنوار المعرفة والحضارة، وهي ثنائية صلبة كما يرى المسيري وهي ثنائية تحمل داخلها المتناقضات التي يتوهم البعض تواجدها داخل الطبيعة، والتي يمكن التعبير عنها انطلاقا من الرمزين الرياضيين السالب والموجب (4).

ويطلق كذلك على فكر حركة الاستنارة ب «عصر العقل» للإشارة لتلك الحقبة في التاريخ الفكري الذي عرفته أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي انتشرت فيها الفلسفات العقلية والرؤية العلمية والمادية الآلية بين النخبة في الأوروبية كأعضاء الجمعية الملكية البريطانية وأعضاء

بالنسبة لأصول فكر حركة الاستنارة، فيرى المسيري أن جذورها اللغوية مشتقة من كلمة «النور» وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغة الأوروبية تصب جميعها في نفس معنى كلمة النور أو الضوء. ويقال فكرة الاستنارة أحياناً «فلسفة الأنوار» أو «فلسفة التنوير»؛ والنور كما هو معروف عكس الظلام.

الأكاديمية الفرنسية للعلوم وغيرهم. إلا أن البعض يذهب إلى كون جذور فكر حركة الاستنارة ترجع إلى كتابات فرانسيس بيكون، وإلى أدبيات طومس هوبس القائمة على الصرامة المادية وعقلانية رينيه ديكارت وإلى حلولية باروخ إسبينوزا، وإمبريقية/تجريبية جون لوك وصولاً إلى النظرة الآلية للكون التي جاء بها إسحاق نيوتن. ويضم الجيل الأول من رواد حركة الاستنارة في فرنسا مثلا كل من جون جاك روسو وفرانسوا فولتير ومونتسيكيو، أما الجيل الثاني فيضم كل من دينيس ديديرو وإيتان بوني دي كونديلاك وجوليان دي لامتيري وكلود هلفتيوس ولسنج وكانط وغيرهم الكثير (5).

ويرى المسيري أن مؤرخو حركة الاستنارة يؤكدون أهمية كل من جون لوك ونيوتن في وضع أسس فكرها، فهو يرى أن لوك زود رواد حركة الاستنارة برؤية مادية بسيطة للعقل ولآليات تكوين الفكر، كما تكمن أهمية نيوتن في تدعيمه لطرح لوك حينما قدم رؤية تبسيطية للكون وآليات حركته، وبذلك يكون طرح لوك المدعوم بقوانين نيوتن قدما تفسيرات واضحة وبسيطة للظواهر التي تحوم بين ما يمكن اعتباره الكون الأكبر والكون الأصغر؛ وخاصة أن التلقي الأوروبي لأطروحات لوك ونيوتن عرفت انتشاراً كبيراً فور خروجها؛ حيث ترجمت أعمال نيوتن للفرنسية فور خروجها وتلقاها عالم المعرفة بحفاوة خاصة أنها خرجت في زمن وحدة العلوم وهو ما ساعدها إلى أن تتغلغل إلى جذور بقية العلوم للتحول قوانينه ونظرياته إلى أنموذج معرفي رؤية شاملة للكون والإنسان (6).

ومنه فإن المسيري يرى أن فكر حركة الاستنارة قائم على أرضية مرتكزة على تصور مادي عقلاني بسيط يحدد فضاء تفاعلات الإنسان بالطبيعة/المادة لتقدم لنا رؤية شاملة لكل جوانب الإنسان وقضاياه الكبرى التي تبرز في تفاعلاته كقضايا الأخلاق والجمال والفن والتاريخ..، ويرى المسيري أن كل المنظومات الفلسفية تحوم حول ثلاثية الإنسان والطبيعة والإله؛ ويرى كذلك أن فكر حركة الاستنارة أزاح الإنسان من مكانه ليضع محله العقل ليشكل بذلك ثالوثاً جديدا قائم على العقل الطبيعة الإله. ففكر حركة الاستنارة فكر عقلاني يرسخ المرجعية الإنسانية انطلاقاً من أرضيته العقلانية باعتبارها المميز الحاسم الذي ينزهه عن المرتبة الحيوانية؛ وذلك باعتبار العقل هو مصدر المعرفة الوحيد؛ فالعقل لا يقبل سوى الحقائق المثبتة بقوة البراهين المنطقية والحجج العلمية وأدلة التجارب الصادرة من المختبر؛ ومنه فالإنسان «العاقل» المزود بالعقل والحواس والمنطق والمعرفة العلمية والتاريخية المتراكمة سوى أن يفسح السبيل لعقله حتى يقوم برفض كل الأساطير والأوهام والغيبيات والحجج التقليدية (7)؛ والعقل يتجلى في

صورتين أساسيتين؛ الأولى وهي ما يمكن اعتباره العقل الفعال «حسب تصور كانط»؛ كيان فعال فطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية؛ مثل السببية والقوانين المنطقية والرياضيات ومقولات الزمن والمكان والإحساس بالجمال والأزلية؛ أي أن هذه الأفكار الفطرية الكامنة في الإنسان هي تعمل على تحويل الأحاسيس المتناثرة إلى مدركات حسية تعمل على توليد مفاهيم كلية، فالحواس تقوم بعملية رصد لكل الظواهر المختلفة للعالم الطبيعي/المادي بكل تجرد وتدركه كمجموعة من التفاصيل المادية، ولكن العقل الفعال هو الذي يقوم بعملية تجريدها وربطها فيما بينها ويتعامل معها من منطلق قائم على السببية المنطقية من أجل أن تتحول إلى حقائق كلية (8)؛

أما النوع الثاني فهو العقل السلبي المتلقي؛ أي ذلك العقل الذي نظر له رواد فكر حركة الاستنارة في فرنسا والذي في مقدمتهم جون لوك؛ حيث يرى هذا التيار أن العقل لا يعدوا كونه سوى جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، ولذا فهو كالصفحة البيضاء التي يتم التسجيل عليها كل الأحاسيس المادية بشكل كمي آلي مادي، ولا يوجد في العقل شيء إلا وله أصل ينتمي إلى عالم الحواس المادي، والمعطيات الكلية بالنسبة لأرباب العقل السلبي المتلقي لا تعدوا أن تكون سوى معطيات جزئية حسية تراكمت على سطح العقل وأصبحت من خلال التراكم التلاحم الآلي أفكاراً جزئية، لتتضافر بدورها من أجل أن تقدم لنا أفكاراً أكثر تركيبية يمكن اعتبارها أفكاراً كلية؛ ومنه تغدوا الأفكار الكلية أفكاراً جزئية والأفكار المجردة أفكاراً حسية والمعرفة ليست سوى إدراك حسي للوجود قائم على تراكم مجموع المدركات التي اختزنت في التجربة البشرية التاريخية المادية للإنسان (9).

حسب المسيري فإنه في كلتا الحالتين؛ أي حينما يكون العقل فعالا يقوم بصياغة المعطيات الحسية داخل القوالب المجبولة داخله، أو متلقياً سلبياً للمعطيات الحسية المادية التي تتشكل بشكل آلي من تلقاء نفسها داخله؛ فإن العقل في كل الأحوال حسب هذا الطرح يظل هو الوسيلة الوحيدة لإدراك الواقع واكتشاف مكنوناته والمؤهل لمعرفة خباياه؛ حيث تستمر العمليات الإدراكية التي يقوم بها على مستويات متباينة ومتنوعة حتى يصل الإنسان إلى شيء قريب لما يمكن اعتباره الحقيقة الكلية، وإلى القوانين الناظمة للحياة الإنسانية والقابلة لوضعها والتحقق من عملها داخل المختبر والمعامل العلمية، وبإمكان الإنسان انطلاقا من تراكم هذه المعرفة الكلية الناتجة من العقل الخالص سواء كان فعالاً أو متلقياً أن يتحكم بزمام الواقع ويهيمن عليه ويعمل على توظيفه من أجل بلوغ مرتبة أخلاقية وسياسية رشيدة، ومنه يحقق للإنسان ما يمكن اعتباره السعادة الأرضية؛

فكر حركة الاستنارة قائم على تبديد ظلمات الجهل ونشر أنوار المعرفة والحضارة، وهي ثنائية صلبة كما يرى المسيري وهي ثنائية تحمل داخلها المتناقضات التي يتوهم البعض تواجدها داخل الطبيعة، والتي يمكن التعبير عنها انطلاقا من الرمزين الرياضيين السالب والموجب.

أو ما يمكن اعتباره «الفردوس الأرضي» (*)، ومن نتائج هذه الرؤية تقديم أرضية تفاؤلية للإنسان تجعل منه كائنا متحرراً من مخاوفه لتضعه في مركز الكون جاعلة منه الإطار المرجعي النهائي الذي يتحكم في هذه المنظومة، فالعقل هنا هو الذي يحل محل الإله ويعوض مكانته ويقوم بأدواره؛ أي أن الفكرة الدينية القائمة على مركزية التصور الإلهي للكون تنتهي باعتباره مرجعية مفارقة للمادة، ليصبح الإنسان مطلق الإنسان هو نفسه المرجعية النهائية الناظمة للكون والمؤهل الوحيد لإنتاج الحقيقة والوصول إليها في نفس الوقت (10)، ومنه فإن ما مميز الحقبة التنويرية هي محورية العقل فهي الحقبة التي خولت للإنسان بلوغ مرتبة المركزية في الكون ليغدوا الإنسان هو الإطار المرجعي لكل شيء ويزيح الإله من هذه الرتبة، باعتبار الإنسان المتحكم النهائي في قوانين الطبيعة والمعرفة، مشكلاً بذلك المرحلة الهيومانية للحداثة في المجال التداولي الغربي، وهي من المراحل الأولى للحداثة الغربية، التي يظهر فيها الجوهر الإنساني باعتباره قوة تتجاوز البعد الطبيعي/المادي انطلاقاً من الإرادة الإنسانية.

2 - الفلسفة المادية وتفكيك مركزية الإنسان

كما رأينا فإن المرحلة الهيومانية تميزت بجعل الإنسان يأخذ مكانة مركزية ضمن منظومة فكر الحداثة، وذلك باعتباره المرجعية النهائية المفسرة للكون والمتعالية على الطبيعة/المادة. وفي هذا الصدد يرى المسيري أن المرجعية المتعالية على الإنسان والطبيعة/المادة، فإن مصير الإنسان هو الانغلاق على ذاته، ليغدو ذلك الإنسان فرداً لا يفكر سوى في قضاء شهواته ومصالحه الفردية، ولا يشير إلى الذات الإنسانية وإنما إلى الذات الفردية، حينئذ تغدو الذات الفردية «وليست مطلق الإنسانية» هي موضع الحلول؛ فيؤله الإنسان ذاته الفردية ليواجه تحديات الطبيعة والآخرين معاً ليمسي إنساناً إمبريالياً مستمداً معيار يته من ذاته المنغلقة والمؤهلة لاستعباد الغير وتوظيفه وهنا تظهر الثنائية الصلبة حسب تعبير المسيري؛ أي تلك الثنائية التي تجمع بين الأنا والآخر (11). غير أن الإنسان بعد هذه المرحلة القائمة على التمركز حول الذات الإنسانية «سواء بالطريقة الهيومانية أو الذاتية الإمبريالية» سيبدأ يكتشف تدريجياً عدم قدرة هذا المركب الإنساني على تقديم إجابات حقيقية للتحديات الكبرى التي تواجهه في ظل قوة وهيمنة الطبيعة/المادة، باعتبار هذه الأخيرة غدت متمركزة حول نفسها مكتفية بنفسها، مشكلة بذلك ما يسميه عبد الوهاب المسيري بالثنائية الصلبة؛ أي وجود مرتكزين اثنين متوازيين يعبران عن نفسيهما أنهما الإطار الكلي

يرى المسيري أن فكر حركة الاستنارة قائم على أرضية مرتكزة على تصور مادي عقلاني بسيط يحدد فضاء تفاعلات الإنسان بالطبيعة/المادة لتقدم لنا رؤية شاملة لكل جوانب الإنسان وقضاياه الكبرى التي تبرز في تفاعلاته كقضايا الأخلاق والجمال والفن والتاريخ.

المجال التداولي العربي حسب المسيري تجاهل التعريفات المركبة، واكتفى بالتعريفات التي اختزلت المضامين المركبة التي كانت تحملها أفكار حركة الاستنارة، لتجعل منها بعد عملية الاختزال هذه أفكاراً يمكن تبنيها بسهولة رغم اختلاف الزمن والمكان والإنسان.

والأنموذج الشامل القادر على تقديم تفسيرات لكل الظواهر الكونية والطبيعية؛ غير أن هذه الثنائية سرعان ما ستنحل؛ حيث تغدو الطبيعة/المادة وحدها هي موضع الحلول والكمون فيبدأ الجوهر الإنساني في التراجع والغياب تدريجياً (12).

فالطبيعة مفهوم أساسي في الفلسفات الغربية المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة، وهو تعبير جاء ليخفف وطئت وقع كلمة المادة، يرى المسيري أن اللبس الحاصل للمتلقي وهو يتفاعل مع الطرح المادي قد يزول فور تعويض كلمة المادة مكان كلمة الطبيعة في أدبياتهم فبدلا من القول «المذهب الطبيعي» نقول «المذهب المادي» وبدل القول «القانون الطبيعي» نقول «القانون المادي» وبدل القول «الإنسان الطبيعي» نقول «الإنسان المادي»؛ فكلمة الإنسان الطبيعي مثلا تأخذ منها المتلقي طابعاً رومانسياً مُجافياً للحقيقة، فليس المراد منها فلسفياً التعبير عن الأبطال الذين يسكنون عالم الأدب الرومانسي ولكن المراد الحقيقي منها هو التعبير عن الإنسان الذي يُعرف انطلاقاً من وظائفه البيولوجية ويعيش وفق قوانين الحركة المادية، ولذا فهو حسب المسيري ببراءة الذئاب وتلقائية الأفعى وحيادية العاصفة، والطبيعة ليست هي الغابات والأشجار (..) ولكنها كين يتصف بمجموعة من الصفات الأساسية التي تؤسسه ما يمكن تسميته بالفلسفة المادية (13).

فهذه الفلسفة المادية قائمة على مجموعة من المقومات أولها الإيمان بوحدة الطبيعة، فالطبيعة شاملة ومطلقة لا يمكن العثور فيها على فراغات أو أية فجوات يمكن لأي شيء أن ينسل منها؛ فهي الكل المتصل وما عداها ليس سوى جزء منفصل ناقص، فالطبيعة/المادة لا تقبل وجود أي فراغات أو مسافات أو ثنائيات (14). وثاني هذه المقومات هي الإيمان بقانونية الطبيعة؛ حيث أن الطبيعة فضاء متناسق منظم مترابط بقانون العلة والسببية فكل سبب يؤدي للنتيجة نفسها في كل زمان ومكان، بالإضافة إلى الإيمان بأن الطبيعة/المادة خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة وصارمة وحتمية ومضطردة وآلية وأنها رياضية واضحة، بالإضافة إلى مسألة كون الطبيعة/المادة تتحرك بشكل تلقائي وبأن الحركة أمر مادي، وكذلك مسألة غياب وجود أي غاية في هذا العالم المادي؛ فالطبيعة/المادة قوة لا تكترث بالخصوصية ولا بالتفرد أو بالظاهرة الإنسانية ولا بالإنسان الفرد ولا برغباته أو حاجاته، ذلك أن مكانة الإنسان مهملة في المنظومة المادية؛ فالإنسان متساوي النوع والرتبة مع بقية الكائنات، كما أن المنظومة المادية تؤمن بعدم وجود أي غيبيات فلا شيء يمكنه تجاوز البعد المادي الحسي للطبيعة ومنه فلا مكان للدين خاصة، فالطبيعة/المادة تحتوي داخلها كل القوانين القادرة والمؤهلة لتفسير كل الظواهر التي يواجهها الإنسان، فهي منظومة

مكتفية بنفسها، وهي علة ذاتها، وتوجد في ذاتها مكتفية بذاتها وتدرك بذاتها وهي واجبة الوجود (15). ومنه فالإيمان بالطبيعة /المادة باعتباره سقفاً يغمر الوجود الإنساني هو أسمى مقاصد الفلسفة المادية؛ حيث لا يقبل هذا المذهب الفلسفي سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، وبالتالي هي لا تقبل أي تفسيري ديني للوجود، بل وترفض إعطاء أي مكانة للإله في منظومة الحياة المعاصرة، بل وترفض كذلك الإنسان إن حاول أن يتجاوز طوق الفلسفة المادية فالمنظومة المادية ترى الإنسان لا يعدو كونه كائناً طبيعياً جوهره مادي وليس إنساني، فالإنسان حسب هذه المنظومة لا يختلف كثيراً عن بقية الكائنات الأخرى؛ حيث قد يكون سلوك الإنسان أكثر تركيبا من غير الكائنات الأخرى ولكن هذا لا يجعل منه أهم منهم لدرجة أن يكون للإنسان جوهر إنساني متسامي على البعد الطبيعي/المادي، ولكن هو اختلاف فقط في الدرجة وليس في النوع؛ حيث يظل الإنسان كائنا طبيعياً مادياً، وكل أفكاره وأشواقه وأفراحه وأحزانه وتاريخه ووعيه ليس سوى بنية فوقية وهمية الراضخة في نهاية المطاف لحتمية قوانين الطبيعة/المادة الذي يقوي أركان البنية التحية «الحقيقية» (16).ومنه فإن الإنسان الطبيعي/المادي خاضع بشكل مطلق لقوانين الطبيعة/المادة تحركه كيفما شاءت ولا يمكنه الفرار منها، والإنسان الطبيعي/ المادي شئنه شأن الكائنات الطبيعية الأخرى كائن أحادي البعد سلوكه يتبع نمطاً واضحا يمكن تنبؤه، ولذلك أمكن اختزاله بطرق كمية ورياضية، ويمكن تفسير كل أبعاده انطلاقاً من مقولات مادية بسيطة ويمكن توظيفه وحوسلته (تحويله إلى وسيلة) وجعله مادة مفيدة للاستعمال (17). وخاصة أن المنظومة المادية ترى الإنسان كائناً محدود المعرفة مقارنة بالطبيعة/المادة. والمادية ترى أسبقية المادة على الإنسان؛ حيث تمنح العقل مكانة متأخرة على المادة، ولذا فإن العقل ليس له فعالية سببية، ووجـوده ليس ضروريا لاستمرار وجود حركة المادة في العالم. فنظرية المعرفة المادية، تقر بإمكان قيام المعرفة؛ فالعلم قابل لأن يُعرف، لأنه متاح لإحساسنا ووعينا المـادي، بل مادية العالم هي شرط أساسي للمعرفة، ولمعرفة هذا العالم لا يحتاج الإنسان من استعارة أدوات خارطة النظام المـادي، فهو نظام مكتفي بنفسه. والمادة لا تسبق العقل فحسب بل تسبق الأخلاق كذلك؛ حيث يتم تفسير المنظومة الأخلاقية وفق الأرضية المادية المتحيزة لقوانين الطبيعة/المادة؛ فمنطق الحاجة الطبيعية المباشر هو الحاسم في منظومة الأخلاق. والشيء نفسه يمكن تطبيقه على المعايير الجمالية؛ فالشعور والإحساس وإدراك الجمال يمكننا رده للمبادئ المادية الجامدة والصلبة والمادة كذلك تسبق التاريخ؛ حيث يغدو كل تطور رهين بالظروف المادية والاقتصادية المحيطة بالإنسان، ومنه فإن الأصل في كل شيء حسب هذه المنظومة مرده للمادة (18).

العقل والمادة:

كما رأينا فإن محورية العقل في المرحلة الهيومانية هي التي بوأت الإنسان المكانة المركزية في المنظومة الفلسفية الغربية، جاعلة منه الأصل في كل شيء، غير أن الإنسان كما رأينا سيعجز

على الحفاظ على مركزيته في ظل انغلاق الإنسان على ذاتيه الفردية لتظهر على السطح الفلسفة المادية مقدمة للبشرية منظومة جديدة تعيد توزيع مراتب المفاهيم ومقاصدها، لتمسي المادة هي محور المنظومة الفلسفية المادية ليصبح العقل بذلك لا يعدو كونه جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، فالمادية ترى أن العقل هو أداة مادية بيضاء يتم تخزين المعلومات داخله بشكل آلي وميكانيكي، ليتم بعد ذلك ربط هذه المعلومات لتنتج لنا أفكاراً بسيطة من ثم تترابط هذه الأفكار البسيطة لتشكل لنا الأفكار الكبرى الكلية (19)، فالعقل المادي يوجد فقط داخل حيز التجربة المادية، فهو محكوم بحدودها، لذا فهو لا يكتشف إلا ذاته في الواقع ولا يهتدي إلا بقوانين المادة الكامن في الأشياء، ولا يمكنه التعاطي مع الظواهر العلمية إلا انطلاقاً من هدي هذه القوانين المادية الصارمة. وهو أمر ينطبق كذلك على العقل نفسه حينما نقوم بعملية تفكيكه من اجل معرفة أدواره وقوانين اشتغاله، وهنا يرى المسيري إن العقل الطبيعي /المادي بهذا النهج يمسي عدواً للإنسان، بـدل أن يكون عـلامة فارقة تميـز الإنسان عن الطبيعة/المادة (20).

ولكن منظومة الطبيعة/المادة ترى العقل محايداً وقادراً على رصد ما هو كائن وغير قادر على إصدار الأحكام وعلى التعرف على ما ينبغي أن يكون عليه، حيث أن الحقائق موجودة في حدود إدراك المادة المحسوسة، والعقل كذلك معادٍ للتاريخ، فهذا الأخير له بنية متجاوزة لعالم الطبيعة/المادة، وهي تتسم بالتنوع والتركيب وهو أمر يناقض الطرح المادي في معاملته، فهو لا يقبل التعامل إلا مع ما هو بسيط وواضح وملموس، بالإضافة إلى أن العقل المادي ينظر للواقع بمنظار كمي قائم على رصد الواقع باعتباره أرقاماً ومعادلات بسيطة يسهل إدراكها انطلاقاً من البعد المادي؛ حيث ان العقل المادي عاجز على إدراك الإبهام والتركيب، ولذلك يجنح إلى اختزال الإنسان وتبسيط أبعاده المركبة ليجعله إنساناً ذو بعد واحد على حد تعبير الفيلسوف الألماني ماركيوز. هذا التسطيح الذي يشهده الإنسان وخاصة العقل الإنساني يحط من قيمته؛ حيث يمسي عاجزاً على أن يسأل أي من الأسئلة النهائية الكبرى المتعلقة بالخير والشر والعدل والظلم ومصدر الإنسان ونهايته، ومنه فالعقل المادي غير قادر على إدراك استيعاب معنى القداسة، فهو عقل لا يعرف الحرمات أو المحرمات، ولذلك فإنه ينزع القداسة عن كل الظواهر بما في ذلك العقل والإنسان (21). والعقل المادي باعتباره لا يدرك الكليات ولا القيم المقدسة فهو عقل تفكيكي عدمي قادر

بقي الإنسان عاجزاً على الحفاظ على مركزيته في ظل انغلاق الإنسان على ذاتيه الفردية لتظهر على السطح الفلسفة المادية مقدمة للبشرية منظومة جديدة تعيد توزيع مراتب المفاهيم ومقاصدها، لتمسي المادة هي محور المنظومة الفلسفية المادية، ويُصبح العقل بذلك لا يعدو كونه جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة.

على تفكيك كل شيء انطلاقاً من مقولاته التبسيطية الجاهزة، انطلاقاً من رصده للتفاصيل المتناثرة التي لا يربطها رابط، ورصد التماثل والعمومية دون إدراكه للخصوصية التي تؤدي إلى التفرد، مما يفقد الواقع ألوانه وشخصيته (22).

وهو عقل أداتي بلغة مدرسة فرانكفورت الفلسفية، أي هو عقل يلتزم، على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمت الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات؛ هل هي إنسانية أم معادية للإنسان؟ وهو على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولويته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وتحويلهما إلى وسيلة (23).

الهوامــش:

1 - عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ص: 3
2 - نفس المصدر، ص: 5
3 - نفس المصدر، ص: 6
4 - نفس المصدر، ص: 9
5 - نفس المصدر، صص: 10،11
6 - نفس المصدر، ص:12
7 - نفس المصدر، ص:13
8 - نفس المصدر، ص: 14
9 - نفس المصدر، ص: 15
(*):"الفردوس الأرضي عنوان لأحد كتب الدكتور عبد الوهاب المسيري
10 - نفس المصدر، ص: 15
11 - عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ص:5
12 - نفس المصدر، ص: 6
13 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص: 15
14 - نفس المصدر، ص: 15
15 - نفس المصدر، ص: 16
16 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 18
17 - نفس المصدر، ص: 19
18 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص: 18
19 - نفس المصدر، ص: 80
20 - نفس المصدر، ص: 83
21 - نفس المصدر، صص: 85-84
22 - نفس المصدر، ص: 85
23 - نفس المصدر، 87

a f k a r

قراءات

الدولة المستحيلة ورهانات التحقق عند وائل حلاق (1)

جواد الفلاق *jawad_falak@hotmail.fr* // طالب باحث في مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات العليا الرباط

يأتي كتاب الدولة المستحيلة (2) لوائل حلاق - في خضم الأبحاث والكتابات الكثيرة التي تقارب الدولة في عالمنا العربي، وتحاول وضع نموذج لها على مستوى شكلها الدستوري ونظمها القانونية ومرجعيتها المتنازع عليها بين العلمانيين والمحافظين من إسلاميين وسلفيين - ليثير نقاشاً واسعاً بين الأطياف المختلفة في الوطن العربي؛ فقد شن عليه الساعون إلى «الحكم الإسلامي» هجوماً لاذعاً لما تضمنه من أفكار تقبل تأويلات متعددة، يظهر من أول وهلة أنها تُيَئِّس القارئ العربي والمسلم من الأمل في أي «دولة إسلامية» أو «حكم إسلامي» يحافظ له على خصوصيته الأخلاقية والتاريخية، ويمنحه الانعتاق من قبضة الحداثة، رغم كون الكاتب يؤكد أن مبتغاه هو دفع المسلمين إلى بذل الجهد والاجتهاد لتقديم حلٍ إسلامي لإشكالية التباين الجوهري بين «الدولة الإسلامية» والدولة الحديثة ليُبين أن أزمات الإسلام السياسي ليست معضلة ينفرد بها عن غيره، بل هي جزء لا يتجزأ من العالم الحديث، حيث تغرق الحداثة الغربية في أزمة أخلاقية، إذ تنعدم المرجعية الأخلاقية في نموذج الدولة الحديثة، ونقارب الموضوع من خلال عدة مطالب:

أولاً: مدخل إلى كتاب الدولة المستحيلة:

تقول أطروحة كتاب «الدولة المستيحلة» لوائل الحلاق: إن «مفهوم «الدولة الإسلامية « مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة» (3) وعن هذه الأطروحة بنى حلاق كتابه الذي يقع في سبعة فصول، يتناول الفصل الأوّل منه محددات «الحكم الإسلامي النموذجي»، حيث يؤطر مفهوم النموذج كما سيجري استخدامه بوصفه مفهومًا مركزيًّا في أطروحة الكتاب الكلّية، والثاني «الدولة الحديثة النموذجية» يحدد فيه الصفات الجوهرية للدولة الحديثة، ويفكك خصائصها القانونية والإدارية من خلال ما يسميه نظرية «النطاقات المركزية والهامشية». إذ يخلص إلى أن النطاق المركزي في النموذج الغربي هو «ديانة التقدم»، حيث تسيطر «ديانة المعجزات التقنية والإنجازات البشرية والسيطرة على الطبيعة»، على خلاف ما قبل الدولة الحديثة إذ كان «الدين التقليدي» المفعم بكل ما هو أخلاقي، والثالث «الفصل بين السلطات: حكم القانون أم حكم الدولة»، فيناقش في هذا الفصل مفاهيم «الإرادة السيادية» و«حكم القانون» في ما يتعلق بمبدأ فصل السلط؛ فيبين وجوه التمايز في البنى الدستورية والقانونية بين الدولة الحديثة والحكم الإسلامي المبني على الأخلاق، وانطلاقا من جدلية القانوني والأخلاقي يبني الفصل الرابع

«القانوني والسياسي والأخلاقي»، فيوضح العلاقة الملتبسة بين القانون والأخلاق، في كلا النموذجين، ويخلص كما سنبين لاحقا إلى الاختلاف الجوهري بين الدولة الحديثة و»الحكم الإسلامي» من حيث الاستناد إلى الأخلاق، وفي الفصل الخامس «الذات السياسية والتقنيات الأخلاقية لدى الذات» يكشف فيه أنّ الدولة القومية الحديثة و»الحكم الإسلامي» يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية، وتلك الاختلافات العميقة بين أفراد الدولة القومية الحديثة ونُظرائهم في الحكم الإسلامي فكرياً وفلسفياً وقانونياً... ويعنون الفصلَ السادس بـ»عولمة تضرب حصارها واقتصاد أخلاقي» فيصل إلى أن الأشكال الحديثة للعولمة تجعل أيّ صورة من الحكم الإسلامي إمّا مستحيل التحقّق، أو غير قابل للاستمرار على المدى البعيد هذا إذا أمكن قيامه أصلًا، ويختم الكاتب بفصل سابع تحت عنوان «النطاق المركزي للأخلاق»، حيث يخلص فيه إلى أن استحالة إنشاء «حكم إسلامي» إنما متأتية من غياب بيئة أخلاقية تلبّي الحد الأدنى من معايير ذلك الحكم.

ثانياً: ما وجه الاستحالة؟

ينافح حلاق عن أطروحة كتابه «استحالة تحقق الدولة الإسلامية» لما ينطوي عليه مفهومها من تناقض ذاتي أصيل يقوم في الأساس على مأزق الحداثة الأخلاقي، ذلك أن «الدولة الحديثة» منتَج غربي منزوع الأخلاق و»الحكم الإسلامي» يمثل نموذجا للحكم الأخلاقي، فقد كانت الشريعة قانونا أخلاقيا أَنشأ مجمعاً متماسك التنظيم قبل الحقبة الاستعمارية التي دمرت البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، وأفرغت الشريعة من مضمونها، واقتصرت على تزويد تشريعات قوانين الأحوال الشخصية في الدولة الحديثة بالمادة الخام، وحتى في هذا النطاق الضيق، فقدت الشريعة استقلالها ودورها كفاعل اجتماعي لمصلحة الدولة الحديثة، وأضحت الحاجة إليها مقتصرة على إضفاء الشرعية من خلال اشتقاق مبادئ معنة من الشريعة، وهي مبادئ أعيد تشكيلها لمواءمة ظروف العصر الحديث (4) وعلى هذا الأساس فإن الشريعة في جوهرها تمثل «منظومة حياة متكاملة» تم اختزالها في مدونة قانونية بعد الدولة الحديثة التي أبعدت الأخلاق من تكوينها.

إن القول باستحالة «حكم إسلامي» يحيل على طرح السؤال التالي: كيف حكم المسلمون أنفسهم في التاريخ الإسلامي؟ ثم ما نمط الحكم الذي يمارسه المسلمون في الحاضر وسيمارسونه على الأرجح في المستقبل؟

يستبعد حلاق إمكان قيام «حكم إسلامي»، لأن أصل الدولة الحديثة أوروبي حصرياً، فلا يمكن لهذه

تعرضت أطروحة وائل حلاق للكثير من القدح من قبل من يتبنون «المشروع الإسلامي»، ذلك أنها أسهبت في تمجيد الماضي الإسلامي ونَعَتْ حاضر ومستقبل المسلمين، وحكمت على دولتهم بالاستحالة وفقاً لأسباب منها ما هو موضوعي وما هو ذاتي.

الدولة بحكم طبيعتها أن تكون إسلامية في ضوء الأصل الجغرافي والنظامي والمعرفي للدولة الحديثة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أنه يوجد اختلاف نوعي بين «الدولة النموذجية الأولية قبل الحديثة وأشكال الحكم الإسلامي قبل الحداثة (5)، ثم إنه لم يكن ثمة دولة إسلامية قط، فالدولة شيء حديث، (6) لكن الحداثة هنا عند حلاق ليس بالمعنى التاريخي، أي ليست فترة زمنية معينة من مسار التاريخ، وإنما الحداثة باعتبار البنية العلائقية التي تتميز كظاهرة جديدة، لذلك فإن تاريخ البشرية لم يعرف دولة قبل الدولة الحديثة، أي بالنظر لتركبتها المعقدة، لكن حلاق لا يجيبنا على سؤال جوهري؛ لماذا يستحيل قيام الدولة الإسلامية دون غيرها من أنماط الدول التي لم توجد لها صورة في التاريخ؟ بل يرى « أن اللجوء إلى استعمالات (اسم) «الدولة الإسلامية» ككيان وجد في التاريخ ليس انخراطاً في تفكير ينطوي على مفارقة تاريخية فحسب بل ينطوي على سوء فهم للاختلافات البنيوية والنوعية بين الدولة الحديثة و»أسلافها» خصوصاً ما يسميه بالحكم الإسلامي» (7) وهنا ينفي حلاق وجود شيء اسمه الدولة الإسلامية في التاريخ.

ثالثاً: الشريعة والسيادة:

إن الحكم الإسلامي يقوم على أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية وميتافيزيقية مختلفة جذريا على الأسس التي تدعم الدولة الحديثة حسب حلاق، فالأمة في الإسلام تحل محل الشعب في الدولة القومية الحديثة، والأمة شيء مجرد ومادي في آن معا «وبصيغة عامة فإن كل إقليم تطبق فيه الشريعة كقانون نموذجي يعتبر مجالاً إسلامياً، أو «دار الإسلام»، وكل مكان لا تعمل فيه الشريعة، أو تُبعد فيه إلى مكانة ثانوية أو متدنية يعد «دارا للحرب» (8) لكن هذه النظرة لا توجد في العلاقات الخارجية للدولة في الإسلام، من خلال المتن المؤسس للإسلام، بل ربما قد وُجِدت في التنظير الفقهي الذي كان محكوماً في هذه الجزئية بجملة من الضرورات التي لا يمكن أن يقول بها مسلم عاقل اليوم، ثم إن الكاتب يربط هذه الثنائية بالفتح أي جَعْل «دارِ الحرب» دارَ إسلام» وهذا أمر لم يعد مطلوباً ولا مرغوبا فيه من قبل المسلمين بالمعنى السياسي، أي فتح الدول، بقدر ما هو مرغوب فيه كتحويل أفراد إلى الإسلام.

يُميّز حلاق بين الدولة في الإسلام التي تقوم على أساس الأمة والدولة القومية الحديثة التي تقوم على أساس المواطنة حيث جعل حدود الدولة الإسلامية هي حدود نطاق تطبيق الشريعة أي أنها إمبراطورية «حدودها ومفهومها المحدد هما الشريعة» (9) كما أن قانون الدولة الإسلامية شامل

إن الشريعة من وجهة نظر علماء السياسة المسلمين لا تشتمل على كل التنظيمات والترتيبات الإدارية التي يجب ان تكون في الدولة الحديثة بل هي تتسم بالمرونة والقدرة على الاحتواء لذلك فإن تطبيق القانون الإسلامي ليس عائقاً في ذاته.

أزمة الأخلاق التي تعاني منها الدولة الحديثة تجعل قيام أي «حكم إسلامي» غير قابل للتحقق لأن الشريعة لا تفصل بين القانون والأخلاق، فهي قانون أخلاقي يتعالى على مقومات الدولة الحديثة التي [قد] لا تمت للأخلاق بصلة.

لكل قطعة جغرافية تنتمي إلى دائرة الإسلام، «فلم يكن الحاكم المسلم يمتلك دستوريا إرادة سيادية ممثلة جوهرياً في قانون خاص، بل ملزما بتطبيق شريعة ليست من صنعه، وفي عالم أمكن فيه للبلاد الإسلامية أن تشهد قيام سلالات حاكمة متعددة في الوقت ذاته، كان لزاماً على جميع الحكام تطبيق القانون ذاته، ألا وهو الشريعة، هكذا كانت الشريعة، المتعالية على الأقاليم، هي القانون العام لكل تلك الإمبراطوريات السلالية» (10) وبهذا المعنى فإن السيادة ليست للدولة بل لله، أي تابعة للعقيدة، فالله هو غاية الغايات، عكس الدولة القومية الحديثة التي هي غاية لذاتها، لذلك فإنها تمسك زمامها بنفسها لأن الإرادة السيادية فيها ممثلة في القانون، بينما في الحكم الإسلامي فإن «قانون الله وإرادته (شريعته) تسبق أي شكل وكل شكل من أشكال الحكم منطقياً وزمانياً على حد سواء» (11). ونرى أن هذا الطرح يتناقض مع الدولة التي شهدها التاريخ الإسلامي ومع نموذج الدولة النبوية التي كانت دولة مواطنة تضم مختلف الأديان، وإذا كانت «الدولة الإسلامية» في بداية عهدها قد عرفت توسعا بفعل الفتوحات فلأنها كانت وحيدة، أما اليوم فنحن أمام دول إسلامية بالمعنى الجغرافي الذي يحكم الدول، أما السيادة وغيرها من الترتيبات الأخرى حتى وإن لم توجد في تاريخ المسلمين فلا يوجد ما يمنعها لا في الشريعة ولا بين عقلاء المسلمين.

إن الشريعة من وجهة نظر علماء السياسة المسلمين لا تشتمل على كل التنظيمات والترتيبات الإدارية التي يجب ان تكون في الدولة الحديثة بل هي تتسم بالمرونة والقدرة على الاحتواء لذلك فإن تطبيق القانون الإسلامي ليس عائقاً في ذاته، أي أن سيادة الدولة في هذه الجزئية لا تتعارض مع سيادة الله وفق المنظور الشرعي، بل إن الأنماط السياسية التي تحكم المجتمعات الإسلامية يجب أن تستمد من مرجعيتها التي تمثلها الشريعة هنا، بل الإكراهات التي تجابه الحكم الإسلامي هي موضوعية بالنظر للتغيرات والهيمنة التي تفرضها العولمة سياسياً واقتصادياً وقانونياً، فلم يعد يفكر العالِم المسلم في شرع من قبلنا، بل يجب أن يفكر في شرع من حولنا، أما كون القانون الواحد يطبق في ربوع الأقاليم كلها فليس عائقا في نظرنا أمام السيادة ما دام أولاً هناك هامش كبير للاجتهاد في ما يتعلق بما هو سياسي وما هو قانوني فقهي باعتراف حلاق نفسه الذي أسهب كثيراً في مدح الشريعة الإسلامية وقابليتها للمرونة سياسياً وقضائياً إذ «لا يوجد رأي فقهي واحد يتصف بالاحتكار أو الحصرية كما هو حال القانون الذي تضعه الدولة الحديثة» فالفقه الإسلامي يتصف بالتعددية القانونية ليس لأنه يعترف بالأعراف المحلية ويحملها على محمل الجد فحسب، بل أيضاً لأنه يطرح مجموعة من الآراء على أساس منظومة واحدة من الحقائق نفسها» (12)

وهذا يعني أن الدولة الإسلامية ليست مستحيلة بالنظر إلى هذه النقطة المتعلقة بالسيادة وبقية القوانين التي تستوعب كل النواحي التشريعية للدولة سواء بما هو موجود من نظمها القانونية، أو من حيث قابليتها وعدم رفضها للاجتهاد واستيراد نظم جاهزة من الفكر الإنساني الذي لا يتعارض مع كليات الشريعة.

أما التجربة الحديثة لحكم الدول الإسلامية فإنها فاشلة شأنها شان الدولة الحديثة، كما يرى حلاق حيث يقول: «إننا مضطرون إلى رفض التجربة الحديثة في العالم الإسلامي باعتبارها فشلاً سياسياً وقانونياً ذريعاً، لا يمكن تعلم دروس منه عن كيف يمكن للمسلمين حكم أنفسهم بطريقة مناسبة، ذلك لأن دولهم لم تستجب كما ينبغي لأي تحد حقيقي (...) فقد ثبت أن الشريعة التي تظهر دائماً في دساتيرهم بوصفها أحد مصادر التشريع أو مصدره الرئيس ميتة مؤسسياً ومساءة الاستخدام سياسياً» (13) وهذا واقع مشاهد لا يمكن أن ينكره إلا مكابر، ولذلك يقترح حلاق أن «نغض الطرف عن التجربة الإسلامية الحديثة وشريعتها ونركز بدلاً من ذلك على ما عنته الشريعة للمسلمين على مدار اثني عشر قرنا قبل الحقبة الاستعمارية» (14) وهنا يربط حلاق قوة الشريعة وعملها بحقبة ما قبل الاستعمار، وعلى ذلك فيمكن أن نستشف أن الاستعمار شوّه البنية القانونية والأخلاقية «للدول الإسلامية» وسيكون هذا الاستعمار مانعاً بترسانته الاقتصادية المتوحشة وعولمته المتوغلة لعودة أي «حكم إسلامي» مهما كان، وذلك ما فعله في كل البقاع الأسلامية.

فقد حكم القانون الوضعي الإرادة السيادية في الدولة الحديثة، أما الشريعة الإسلامية فليست وضعية، بل هي قواعد موضوعية قائمة على مبادئ دقيقة تعددية بطبيعتها، ومتجذرة في نهاية الأمر في ضرورة مطلقة أخلاقية كونية «وإذا أراد المسلمون اليوم تبني قانون الدولة الوضعي وسيادتها فإن ذلك يعني بلا شك قبولا بقانون نابع من إرادة سياسية، أي قانون وضعه أناس يغيرون معاييرهم الأخلاقية بحسب ما تتطلبه الظروف الحديثة، كما يعني القبول بأننا نعيش في كون بارد نملكه ونستطيع أن نفعل فيه ما نشاء، كما يعني القبول بأن تُنَحى جانبا المبادئ الأخلاقية للقرآن والشريعة التي قامت على الأخلاق لقرون، لمصلحة قوانين متغيرة صنعها الإنسان وأَقَرَّت من بين ما أقرت السيطرة على الطبيعة نفسها وتدميرها» (15) وهذا لا يمكن أن يقبله أي مسلم حتى إذا ما سلمنا جدلاً بأن المعيقات الوضعية قد انتفت مع أن انتفاءها أكثر استحالة من قبول المسلمين لما تقدم من شروط الدولة الحديثة، ثم إن المسلمين اليوم «ليس لديهم من الأسباب ما يدفعهم إلى اختيار قانون الدولة الحديثة لأنهم مازالوا يتمتعون بثقافة قانونية أثرت لأكثر من اثني

إن الدين الإسلامي بكل قيمه وتشريعاته، لم يحدد شكلاً محدداً للدولة ولا طريقة معينة لممارسة السلطة، وإنما وضع جملة من القيم والمبادئ الدستورية والترتيبات السياسية التي ينبغي أن تتحكم في مؤسسة الدولة دون النظر إلى شكلها.

عشر قرناً على قانون ذي بنية نموذجية، أي قانون أعطاه لحمته وسداه مصدر أخلاقي شامل» (16) غير أن هذا الإرث جزء من ماضي المسلمين، أما في راهنهم فهم بين خيارين إما عودة محتومة إلى الحكم الإسلامي أو الارتماء في أحضان الدولة الحديثة المجردة من أي مسحة للأخلاق، لكن هذه العودة مستحيلة التحقق حسب أطروحة حلاق.

رابعاً: جدلية القانوني والأخلاقي في النموذجين:

تقوم الدولة الحديثة حسب حلاق على القانون الوضعي الذي لا يأخذ الأخلاق بعين الاعتبار، بل تقوم هذه الدولة على اللاأخلاق حيث «يوجد تمييز بين «ما هو كائن «وما ينبغي أن يكون» فالقانون ما هو كائن أما الأخلاق فهي ما ينبغي أن يكون، والدولة الحديثة لا تنتبه إلى «ما ينبغي أن يكون» وهو ما يجري في العادة على نحو صارخ لا يمكن أن يتحقق في شكل من «الحكم الإسلامي» إذا اتفقنا على أدنى تعريف أخلاقي لما هو الإسلام وما يمكن أن يكون؛ فإن هذا الحد الأدنى، مهما يكون نسبياً يتجاوز بكثير، من حيث الكثافة والطبيعة والتداخلات الأخلاقية «الداخلية» في القانون الحديث، وهنا اختلاف جوهري أيضاً بين الحكم الإسلامي والدولة الحديثة، إذ التراث الفقهي وخطاباته بما في ذلك القرآن الكريم لم ينظر إلى القانون والأخلاق باعتبارهما مقولتين منقسمتين، فقد كان «ما هو كائن» وما ينبغي أن يكون» والحقيقة والقيمة الشيء الواحد ذاته، كما أن هذا التمييز لم يوجد في أوروبا قبل عصر التنوير (17)، أي أن الدولة الحديثة انفصلت عن الأخلاق ولم تعتبرها في أدواتها التشريعية، وهذا الانفصال عن الأخلاق أدى إلى الشعور العميق بالضياع، - لدى المواطن الغربي - ضياع المقدس وضياع حالة الاكتمال، ضياع الإرساء الروحي للذات في العالم والطبيعة...

أدى إبعاد الأخلاق في الدولة الحديثة أيضاً إلى خلق نوع من «الحرمان الروحاني» «والفقر العاطفي» لدى الذات الحديثة، وعن تنميط نفسيتها وصيغها بالآلية، فهي منعزلة ومفككة، حيث أصبحت ضحية ضرب من «صناعة الثقافة» شكل لها نوعا جديدا من الهوية بسبب عزلتها عن أنواع رئيسة من الخبرة، وقد أدت انقسامات الذات الداخلية إلى فرد نرجسي يستمد مرجعيته ومعناه مما هو شخصي ومن أنماط القوة المثالية، وتجد الأنا النرجسية في أنواع القوة هذه ملاذاً ومستقراً بل ورضا، ولا يرفع المجتمع الرأسمالي الحديث النرجسية إلى موقع الصدارة فحسب بل يثير النزعات النرجسية ويقويها لدى الجميع» (18) وعلى هذا الأساس فإن الدولة الحديثة تصنع ذاتاً مغايرة تماما للذات الأخلاقية الروحانية التي يخلقها «الحكم الإسلامي»

خامساً: العولمة والحكم الإسلامي:

من أجل مناقشة أثر وعوائق العولمة على «الدولة الإسلامية» نفترض أن شروط «الحكم الإسلامي» قد تحققت بكاملها:

- تأسيس سيادة إلهية تترجم فيها قوانين الله الأخلاقية.
- فصل صارم للسلطات.

- نظام تشريعي لا فصل فيه بين الأخلاق والقانون
- نظام تعليمي تتحقق فيه شروط «الحكم الإسلامي» إلى غير ذلك.

فإذا افترضنا قيام الشكل النموذجي من «الحكم الإسلامي» يلزم أن نفترض أن هذه الدولة تعيش ضمن نسيج من الدول الأخرى تعطيها الشرعية، «ولا شك أن هذا النظام الدولي المؤلف من دول تحكمها على نحو متزايد علاقة قوة حديثة نسبياً باتت تعرف بالعولمة» (19) والعولمة ليست ظاهرة اقتصادية مؤذية فحسب بل هي ظاهرة سياسية وثقافية بصورة متوغلة ومتوحشة، تدير خيوطها الشبكات الليبيرالية السياسية والاقتصادية العابرة للقوميات، والتي تفرض سيطرتها في كل المجالات في الدول الضعيفة، «وبهذه السيطرة يكون هدف النظام الليبيرالي هو خلق سوق عالمي واحد وموحد يعمل بحسب قوانين مشتركة وعامة، بل متطابقة» (20) وبسبب قوة العولمة وسيطرتها تفقد الدولة قدرتها على الحفاظ على نفسها كنسق موحد من المؤسسات مما يخلق اضطرابا في مكوناتها المؤسساتية فضلاً عن القيم والأعـراف الاجتماعية التي تمحوها العولمة بفعل قوتها الدعائية.

إن العولمة تعمل على إزالة الحدود السياسية والاقتصادية والثقافية من بين الدول بكل أنماطها في الحكم وخصوصا الضعيفة منها التي لا تستطيع مقاومة المنتوج المعولم، وبما أن الحكم الإسلامي لا يتوافق مع الدولة الحديثة من حيث قابليتها للانخراط في العولمة، فإنه سيكون بالأحرى أقل توافقا مع أي شكل من أشكال العولمة باعتبارها الشكل الوحيد للحكم، ومع النتيجة المركبة لأي جدلية بين هذا الشكل من العولمة والدولة ومع غياب هذا التوافق والانسجام، على «الحكم الإسلامي» أن يتعامل مع الدولة القومية والعالم المعولم لأنه لا يستطيع العزلة لوقت طويلة، إذ لا توجد دولة تكفي ذاتها بذاتها، وهنا يكمن جزء من استحالة قيام «حكم إسلامي» لأنه يتناقض جوهريا مع فكرة الدولة الحديثة المفتوحة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، «فالأشكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في هذه الأشكال المتقاطعة القوة، يكفيان لجعل أي صورة من «الحكم الإسلامي» إما أمرا مستحيل التحقق وإما غير قابل للاستمرار على المدى البعيد هذا إذا أمكن قيامه أصلاً» (22).

يتبوأ الاقتصاد مكانة مهمة في أي دولة، وهو أحد أقوى الآليات التي تتسلح بها العولمة وبه تُحكِم سيطرتها على الدول الضعيفة، وهو «اقتصاد يتسم في الفلسفة الاقتصادية الليبرالية، بالتجارة الحرة والحركة الحرة لرأس المال والخصخصة والرغبة في تعظيم الربح وتراكم الثروة من أجل ذاتها (بينما) يتأسس النموذج الإسلامي على ما يمكن أن ندعوه اقتصاداً أخلاقياً» (23) ومن هنا فلا مجال للتلاقي بين نظام اقتصادي متوحش لا يومن بالقيم الأخلاقية، بل هدفه الرئيس مراكمة المال، ونظام اقتصادي يقوم على الرشاد الأخلاقي المبني على الرضا والعدل والنية الحسنة وراحة النفس لكل الأطراف المتعاقدة، وتجنب الجشع والطمع ووضع القيود الظالمة على الشركات، وحماية البيئة... وليس هذا الدافع الأخلاقي عرضياً ولا هامشياً بالنسبة إلى الثقافة القانونية، بل «إنه دافع نموذجي يحيط بنسيج قواعد الشريعة الخاصة بالمال والعقود والاستثمارات والمعاملات التجارية وكل ما له علاقة بالربح ويتغلغل فيها تماماً» (24) وهذا أحد العوامل القوية التي تحول

دون القدرة على إنشاء حكم إسلامي.

فالعولمة إذن هي عالم بدون دولة، وبدون أمة، وبدون وطن، إنه عالم المؤسسات والشبكات العالمية، عالم «الفاعلين» وعالم المفعول فيهم؛ المستهلكون للسلع والصور والمعلومات والحركات والسكنات التي تفرض عليهم دون الإلتفات إلى منظومة قيمهم.

سادساً: الاجتهاد وبشائر الحل:

في ظل المعطيات الذاتية والموضوعية التي تواجه «الحكم الإسلامي» يستعصي الحل الذي لا يمكن أن يكون إلا إذا تحدى المسلمون ثلاثة مثبطات رئيسية يطرحها العالم المعولم: الطبيعة العسكرية للدولة الإمراطورية القوية، والتغولات الثقافية الخارجية، والسوق العالمية الرأسمالية المتوحشة، وهي مثبطات مترابطة يصعب مجابهتها، فكيف يصد العولمة الثقافية وهي مدعومة من أعظم القوى، وكيف يكبح تغول الشركات العابرة للقارات، والتي لا تومن إلا بالربح بينما النظام الإسلامي تشكل العدالة الاجتماعية أحد سماته المؤسسة والمحورية، وفي إطار رأسمالية معولمة سيضعف هذا الحكم ــ إذا أنشئ ــ بصورة مطردة وسيصبح أقل تنافسية، ما يؤدي إلى ظهور مشكلات اقتصادية واجتماعية وسياسية متعددة، ومن المحتمل أن يصير معتمِداً على المساعدات الخارجية، ويفقد سيطرته لصالح صندوق النقد الدولي.

إذا كان حلاق قد أثار حنق الكثير من المسلمين - بعدما أقام جدار الاستحالة أمام تحقق حلمهم بإقامة «حكم إسلامي» كما قام بأطروحته هذه بنقض أركان مشروع الإسلام السياسي الذي ما فتئت تراوده فكرة العودة إلى الحكم الإسلامي، فإنه، -في نظري-، دعوة صارخة إلى الاجتهاد على كل المستويات؛ فقهياً وسياسياً واقتصادياً وغير ذلك من المجالات، فدعوى حلاق قد تكون مزعجة لمن يبحث عن حلول جاهزة، لتطبيق نموذج سياسي بدون التعب في عملية اجتهادية لإيجاده، فإن حلاق يبدو أنه يخير المسلمين بين التنازل عن ثاني اثنين؛ إما التنازل عن الأخلاق وهي المكون الرئيس في الشريعة الإسلامية حيث تكون مجمل القانون الإسلامي الذي لا تنفك عنه، وإما التنازل عن الدولة الحديثة باعتبارها منتوجاً لاهوتياً أوروبياً مفارقاً للأخلاق، فلا رابطة فيه بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» ولذلك على المسلمين ونخبهم الفكرية والسياسية، أن يجتهدوا ليجدوا صيغة توافقية بين الشريعة و«الدولة الحديثة» ويبدعوا في إعادة صياغة قواعد الشريعة وتقديم تصور جديد للمجتمع السياسي، وأن يتفاعلوا مع نُظرائهم الغربيين في ما يخص ضرورة جعل الأخلاقي

ينافح حلاق عن أطروحة كتابه «استحالة تحقق الدولة الإسلامية» لما ينطوي عليه مفهومها من تناقض ذاتي أصيل يقوم في الأساس على مأزق الحداثة الأخلاقي، ذلك أن «الدولة الحديثة» منتَج غربي منزوع الأخلاق و«الحكم الإسلامي» يمثل نموذجاً للحكم الأخلاقي.

النطاق المركزي في الدولة، وهذا يتطلب من المسلمين تطوير مفرداتهم السياسية والحقوقية... في سياق ضرورة بناء تنويعات للظنام الأخلاقي تناسب كل مجتمع، هنا يجب على المسلمين أن يبدلوا قصارى جهدهم الفكري لإقناع الآخرين، بما في ذلك الليبراليين بأن النزعة العالمية، وأي نظرية حقوق ذات طبيعة حداثية لا مصير لها إلا الفشل لأنها منزوعة الأخلاق.

إن هناك تناقضات متأصلة وجوهرية تثير في مجملها مشكلة مهمة، تدفع المسلمين لكي يواجهوا خياراً حاسماً؛ إما أن يستسلموا للدولة الحديثة والعالم الذي أنتجها، وإما أن تعترف الدولة الحديثة والعالم الذي أنتجها بشرعية «الحكم الإسلامي»، أي بنظرة المسلمين إلى الكيان السياسي والقانوني إضافة إلى ما هو أكثر أهمية من ذلك؛ الأخلاق ومتطلباتها السياسية والاقتصادية المندرجة تحتها. قد يبدو الخيار الأول أكثر واقعية، خصوصاً وأن المسلمين بمن فيهم مفكريهم قبلوا في الوقت الحاضر الدولة الحديثة وعالمها بدرجة كبيرة، ويبدو الخيار الثاني بناء على أمارات كثيرة، أقل احتمالاً، ما دام أي شكل من «الحكم الإسلامي» سيضطر إلى العيش في إطار نظام من الدول يقع هو نفسه تحت ضغوط متطلبات عالم معولم، هذا على مستوى الإكراهات التي تفرضها العولمة والعالم الغربي الذي لن يقبل بوجود «حكم إسلامي» كما هو واضح من التجارب البسيطة التي تنشأ هنا وهناك، أما على المستوى الداخلي للشريعة فإن الدولة المدنية باعتبارها تعبيراً عصرياً عن الدولة الحديثة، بما يتلاءم مع متغيرات ومتطلبات العصر لا تتعارض مع تطبيق الشريعة الإسلامية، ذلك أن الإسلام هو المرجعية العليا للبلدان الإسلامية، أو هكذا يجب أن يكون، فالدولة الحديثة بما فيها من آليات ونظم وقوانين وأجهزة، إذا لم يكن فيها ما يتعارض مع الثوابت القطعية للإسلام فلا يوجد ما يمنع من تطويرها والاستفادة من تجارب الأمم المتقدمة في ما هو منتوج إنساني عام يجب الإفادة منه لمصلحة تقدمنا وتطورنا، فعند البحث نجد أن الدين الإسلامي بكل قيمه وتشريعاته، لم يُحدد شكلاً محدداً للدولة ولا طريقة معينة لممارسة السلطة، وإنما وضع جملة من القيم والمبادئ الدستورية والترتيبات السياسية التي ينبغي أن تتحكم في مؤسسة الدولة دون النظر إلى شكلها، ولم يمنع الإسلام من الاجتهاد في تطوير دواليب السياسة والحكم والاستفادة من تجارب الأمم والنسج على منوال الحضارات الأخرى وفق الإطار المنهجي الذي جاء به الإسلام.

وحاصل القول إن أطروحة وائل حلاق قد تعرضت للكثير من القدح من قبل من يتبنون «المشروع الإسلامي»، ذلك أنها أسهبت في تمجيد الماضي الإسلامي ونَعَتْ حاضر ومستقبل المسلمين، وحكمت على دولتهم بالاستحالة وفقاً لأسباب منها ما هو موضوعي وما هو ذاتي؛ أما الموضوعي، - وهو الأكثر تأثيراً- فيمكننا تلخيصه في الآتي:

- الأصل المسيحي الذي بينت عليه الدولة الحديثة من حيث نشأتها وتطورها هو أصل مناهض للفكر الإسلامي.

- أزمة الأخلاق التي تعاني منها الدولة الحديثة تجعل قيام أي «حكم إسلامي» غير قابل للتحقق لأن الشريعة لا تفصل بين القانون والأخلاق، فهي قانون أخلاقي يتعالى على مقومات الدولة الحديثة التي [قد] لا تمت للأخلاق بصلة.

- العولمة وتدخلها السافر في الدول، اقتصادياً وسياسياً وقانونياً تشكل عائقاً أمام «الحكم الإسلامي» وتجعل قيامه مستحيلاً أو غير قابل للاستمرار إذا حصل وأنشئ أصلاً.

- قيام «الدولة الإسلامية» على سيادة الله لا يتوافق مع الدولة الحديثة التي تعتبر نفسها إلهاً يُشرع ما شاء من القوانين خلافاً للشريعة التي لا يجوز تجاوز سلطتها التشريعية...

وكل هذه الاختلافات بين الدولة الحديثة و»الحكم الإسلامي» تجعل من هذا الأخير أمراً مستحيل التحقق أو غير قابل للاستمرار في حالة قيامه، لكن الكتاب أيضاً يحمل دعوة إلى الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لتكييفها مع الواقع المفروض من قبل سلطة العصر.

الهوامــش :

1 - وائل حلاق ولد بفلسطين سنة 1955 م، وهو باحث متخصص بالقانون وتاريخ الفكر الإسلامي، يعمل أستاذا للعلوم الاجتماعية في جامعة كولومبيا - قسم دراسات الشرق الأوسط. التحق حلاق بعد حصوله على شهادة الدكتوراة من جامعة واشنطن بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة مكغيل، وهو باحث ومؤلف ومحاضر واسع الإطلاع إذ لديه الكثير من الاسهامات بمجال الدراسات الإسلامية منها؛ مقدمة في القانون الإسلامي الشريعة: النرية والتطبيق والتحولات، والدولة المستحيلة الذي نحن بصدد دراسته.

2 - صدرت الترجمة العربية لكتاب الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، لوائل حلاق، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ضمن سلسلة "ترجمان" يقع الكتاب في 354 صفحة.

3 - الدولة المستحية، وائل حلاق، ص. 19

4 - الدولة المستحيلة، ص. 19. 20

5 - نفسه. 32.

6 - نفسه. 105

7 - نفسه. 105

8 - نفسه. 105

9 - نفسه. 106

10 - نفسه. 136

11 - نفسه. 110

12 - نفسه. 124.

13 - نفسه. 31.

14 - نفسه. 32.

15 - نفسه. 174

16 - نفسه. 174

17 - نفسه. 162

18 - نفسه. 206

19 - نفسه. 251.

20 - نفسه.252.

21 - نفسه.256.

22 - نفسه. 26

23 - نفسه.261.

24 - نفسه. 267

قراءة في كتاب : «روح التفلسف» للدكتور حمّو النقـــــــاري

حمادي أنوار *hamadi.anouar@gmail.com* // باحث، المغرب

تقديم:

صدر عن المؤسسة العربية للنشر والإبداع ببيروت كتاب للأستاذ ''حمو النقاري''، في طبعته الأولى سنة 2017، والمعنون بـِ ''روح التفلسف''.

جاء الكتاب في زهاء مائة صفحة، أي أنه من الحجم الصغير. إلا أن حجمه المعرفي يتجاوز الصفحات القليلة التي صيغ فيها. فهو كتاب كثيف المعنى ورصين المبنى، حاول صاحبه أن يصوغه في قالب رسالة فلسفية تقوم على بيان المنطق الذي تتأسس عليه ممارسة التفلسف كفعل ونشاط، وليس كمذهب أو تيار أو اتجاه. وقد قُسّم الكتاب إلى خمسة فصول على النحول التالي:

أولاً: فعل التفلسف

يحيل التفلسف كفعل ونشاط عقلي على مجموع عمليات التساؤل والتأمل والنظر والفحص التي يقوم به المتفلسف، وذلك في علاقته بذاته وبالآخر وبالعالم عموماً. ولعل هذه العناصر الثلاث هي ما يشكل موضوع التفلسف، والتي هي محور الاختلافات والتمايزات التي تعرفها الفلسفة، وهو ما عمل المؤلف على تحاشيه في هذا الكتاب، مكتفياً بمنطق التفلسف في صيغته الفعلية والصورية، بعيداً عن المضمون والمحتوى.

يجمل الأستاذ النقاري خصائص التفلسف كفعل بقوله: «النظر في ''التفلسف'' إذن نظر في التجرؤ بالاعتداد بالذات في الاستشكال والفحص، ونظر في بناء المفاهيم والتنسيق بينها، ونظر في طلب المعرفة وإرادتها تروِّياً واحتكاماً، ونظر في القراءة الفلسفية وكيفياتها وفي الكتابة الفلسفية وأساليبها وفي الحوار الفلسفي ومناهجه، ونظر في الحجاج الفلسفي الذي تُعلَّل فيه الادعاءات وتُوجَّه فيه الاعتراضات والمعارضات» (ص:13).

ولو تأملنا في قوله هذا، سنلفي أنه قد ركز على ثلاثة عناصر أساسية لفعل التفلسف، ونقصد هنا الأشكلة والمفهمة والحجاج. إذ لا يمكن الحديث عن أية ممارسة فلسفية دون اعتبار هذه المكونات والركائز. فالتفلسف هو تساؤل واستشكال وفحص ونقد ومساءلة، والإشكال والسؤال أكثر أهمية من الجواب. كما أننا في تأملاتنا وتفكيرنا في أنفسنا وفي العالم، وفي شتى المواضيع الفلسفية، نتوسل المفاهيم؛ فبها نفكر ونتفلسف. وإذ نتفلسف، كما قال دولوز، فإننا نبدع المفاهيم. ثم إن أي تصور أو موقف فلسفي كيفما كان، لابد وأن ينبني على بنية حجاجية تعضده وتقويه في وجه الانتقادات التي من الممكن أن تواجهه، بل إنه لن يكون فلسفياً إلا إذا رام إقناع المتلقي وجعله يسلم بما أتى به.

ثانياً: التفلسف تجرؤ بالاعتداد بالنفس في الاستشكال والفحص

ينبني التفلسف على الحرية والإرادة والجرأة في طرح التساؤل وصياغة الإشكالات، فلا محاباة ولا مواربة في الممارسة الفلسفية. إن المسألة تتطلب الكثير من اليقظة والنباهة لأجل مواجهة القضايا الكبرى التي ينبغي التفكر والنظر فيها. وقد جعل كانط من ذلك شعاراً للأنوار، داعياً إلى التخلص من جميع ضروب الوصاية والحجر؛ لأن العبودية والاسترقاق ضد التفلسف والتأمل. فمع الحرية ينفتح العقل ويطلق العنان لنفسه، ويغوص في الإشكالات غوص الشجاع الجسور الذي لا يهاب صعوبة ووعورة مسالك التفلسف.

يكمن جوهر التفلسف في الشك والحيرة والدهشة والسؤال، لأن المتفلسف هو من يتجاوز تلك النظرات والرؤى الاختزالية والعفوية والاعتيادية للعالم والإنسان. فما يتبدى لغيره أمراً مألوفاً يرى فيه هو مصدراً غنياً للتساؤلات والإشكالات، لذلك ليس غريباً أن يجعل أرسطو من الدهشة جوهر التفلسف، وأن يبني ديكارت فلسفته على الشك، وأن يكون فعل التفلسف السقراطي قائماً على التساؤل. إن الفلسفة عدوةٌ للطمأنينة والدوغمائية والوثوقية، وهي بحر هائج بالقضايا والإشكالات، تتلاطم الأسئلة فيه كالأمواج، ولا يقوى على مجابهته إلا من تسلح بروح النقد والفحص والأشكلة.

إذا كانت الأشكلة تساؤلاً ومساءلة، فهي بالضرورة قائمة على الشك، لأن السائل لا يسأل إلا أمراً يفتقده إما كلياً أو جزئياً، أو أنه يفتقد اليقين حوله، أو ربما لكونه متردد وحائر إزاءه وغير قادر على الحسم والفصل فيه بحل يقطع مع الشك، وبجواب يشفي غليله، ويستحيل معه الخلاف والاختلاف والشك والاعتراض إلى حل أو مجموعة من الحلول والأجوبة يتم بها تدبير تلك الاختلافات ورفع اللبس، وبلوغ اليقين. وبهذا المعنى «يمكن لـ ''الاستشكال'' أن يصبح طريقاً لبناء معارف ومعلومات جديدة، منفتحة على مجالات لم يُنْفَتَحْ عليها قبلُ، مبدعة لما لم يُعهد، كاشفة ومُبيّنةٍ لما كان خفياً غامضاً، بناءً معرفياً وعلمياً به قد يحقق ''المستشكل'' استقلاليته النظرية وتميُّزه الفكري وتفرده المعرفي.» (ص: 21).

إن المتفلسف «بانعتاقه وتحرره وتُروكه، ''ينطلق'' في تفلسفه ''مسترسلاً'' لا ينقاد إلا إلى ما يضع لنفسه من قيود، ''مُتَطَلِّقاً'' انطلاقَه واسترساله أي مسروراً بذلك ومستحسناً له.» (ص: 18) ومعنى هذا أن المتفلسف، في تفلسفه، لا يطلق العنان لنفسه ورغباته وأهوائه، وإنما هو حر في حدود القيود والضوابط التي بدونها لن يكون التفلسف تفلسفاً. وبالتالي فالمتفلسف يتفلسف بذاته وعقله هو، ولا يترك المجال لغيره كي يتحكم فيه أو يفكر عوضاً عنه. كما أنه يرسم ويَسُنُّ، بنفسه، قواعد وشروط تفلسفه.

ثالثاً: التفلسف نظر في بناء المفاهيم والتنسيق بينها

تلعب المفاهيم دوراً مهماً في عملية التفلسف. فهي تلك الرابطة التي تجمع بين المتفلسف وموضوع تفلسفه؛ لأن كل قضية يطرحها المتفلسف ويتساءل حولها ويفحصها ويتمثلها... يكون في حاجة لأن يُطلق عليها مفهوماً. والمفهوم، منطقياً، يضم تحته جملة من المصاديق، ولولاه لكان لزاماً علينا أن نخوض في كل مصداق على حدة؛ فيكون تفلسفنا، بأدواته ومناهجه، تفلسفاً حول

ما هو جزئي وليس حول ما هو كلي.

يُعَرّف أرسطو الإنسان بالحيوان الناطق. والناطقية، هنا، لا تعني مجرد الكلام أو النطق؛ إنما تحيل، أيضاً، وهذا هو الأهم، على كونه الكائن الوحيد القادر على تكوين المفاهيم الكلية وتجريدها، أي ما يسمى بالمعقولات والحكم عليها، وهو ما يفيد تأليف القضايا وتكوينها. ويسمى هذا المُنْتَزَعُ الذي يُجرّده العقل إما Idée أو Notion أو Concept.

من خلال هذه التدقيقات اللغوية والمفاهيمية، يكون المتفلسف بانياً وصانعاً للمفاهيم، ومنسقاً بينها. وهذا ما تدل عليه كلمات Construction، Structuration، Systématisation (ص:35). وعندما نقول ببناء المفهوم فمعنى ذلك تشييده ووضع قوام له، على عكس هدمه وتفكيكه. إن بناء المفهوم هو تأسيس لصرحه وعماده، حتى يكون هذا العماد ركيزة نتقلدها ونتوسلها في فعلنا التفلسفي.

يفيد بناء المفاهيم والتنسيق بينها، انطلاقاً من مفهوم la Construction، معنى التركيب بينها على نحو منتظم ومتراتب. ومن خلال مفهوم la Structuration معنى جمعها في صور تبرز التفاعل القائم بينها، من جهة، ثم الوحدة التي تشكلها، من جهة أخرى. أما من حيث كونها Systématisation فإنها تدل على إقامتها في صورة تكون فيها عناصرها مجتمعة ومتراتبة (ص: 36).

إن الفعل التفلسفي الذي يمر من الاستشكال، ثم الفحص والتدقيق، وصولاً إلى بناء المفاهيم والتنسيق بينها، يروم، في النهاية، الوصول إلى صياغة ما يسمى بالنظرية، باعتبارها جملة من المعارف والأفكار والآراء المنظمة تنظيماً ممنهجاً، والمنسوبة إلى حقل معرفي معين. وقد تكون هذه النظرية، في الفلسفة، إما معرفية (الابستمولوجيا)، أو وجودية (الأنطولوجيا)، أو قيمية (الأكسيولوجيا) (ص: 37)

رابعاً: التفلسف قراءة وإنتاجاً

1 - القراءة عامةً:

يقول الأستاذ النقاري متحدثاً عن الأصل الاشتقاقي واللغوي لفعل القراءة في السياق الغربي: «إن القارئ حين يقرأ مقروءاً ما لا يكون مجرد لافظ بالمقروء ومُلقي له وإنما يكون أيضاً قارئاً مختاراً وقارئاً مفضِّلاً وقارئاً مُهمِلاً وقارئاً منتقياً وقارئاً مُحِبًّا ومُقدّراً ومُجتهداً ومُمعِن نظرٍ، وقارئاً موثراً وقارئاً مُعْتبِراً وقارئاً مُستعلِماً وقارئاً مُسْتَبْيِناً وقارئاً محصّلاً.» (ص: 44) عندما نتحدث عن القراءة كاختيار، فهذا يعني أن القارئ يختار وينتقي ما يراه جديراً بأن يُقرأ. وذلك المستحق للقراءة يكون بارزاً ومتميزاً عما عداه، لذلك فهو الأجدر بأن يُقرأ، وهو الأحق بالأسبقية والأولوية في الاختيار.

إذا كانت القراءة اختياراً وتفضيلاً وإهمالاً، فليس معنى هذا أننا بصدد أفعال عفوية واعتباطية إزاء الشيء المقروء؛ بل إن الأمر يقتضي فحصاً وتدقيقاً وتنقيباً ودقة في انتقاء الشيء الذي سنقرأه. وفعل الانتقاء، هنا، ليس فعلاً متسرعاً تُحركه الأهواء، إنه فعل مقصود وواعٍ ومبني؛ الشيء الذي يجعل القارئ يدخل في علاقة محبة وتقدير مع الشيء المقروء، فيقدره ويوفيه حقه من الاجتهاد وإمعان

النظر، وإفراغ الوُسع في الاهتمام والاعتناء والفحص والتدقيق(ص:46). يحتوي كل نص مقروء على دروس ومعلومات وأفكار تسمى عِبراً، ودور القارئ، هنا، هو أن يَعبُر إلى ما ينطوي عليه الشيء المقروء من عِبَر ودروس ومعارف.

وما يمكننا أن نسجله على مجموع هذه الأفعال المُشكّلة لفعل القراءة، غربياً، هو أنها تتصل اتصالاً وثيقاً بالقارئ، وتمثل جملة من المعايير والضوابط التي ينبغي عليه الاحتكام والركون إليها في قراءته. وتَمَثُّلُ هذه المعايير والمحكات في القراءة والنظر والاعتبار يختلف من قارئ إلى آخر؛ الشيء الذي يجعلنا إزاء أنماط متعددة من القراءات، وأن الشيء المقروء يحتمل قراءات كثيرة بكثرة القراء، الذين تختلف قيمهم ومبادئهم وأخلاقهم، بل وحتى أهدافهم ومراميهم مما يقرؤون، ودوافع ودواعي ولوج تجربة القراءة. كل هذه الاعتبارات تتحكم في اختيارهم وتفضيلهم لشيء، مقابل إهمالهم لأشياء أخرى، ونفورهم منها. وقد نلخص ذلك بالقول إن قراءة المقروء تختلف وتتعدد تبعاً للقراء أنفسهم، تبعاً لدوافع القراءة والغايات المرجوة منها، وكذلك درجة القرب أو البعد من النص، أو ما يسمى بالعلاقة العاطفية والوجدانية والانفعالية بالشيء المقروء. وأخيراً المنهج المتبع في فك شفرات النصوص واستنطاقها، وانتقاء البعض منها دون الآخر.

أما عربياً فالقراءة تتصل بمجموعة من الأفعال التي ليست غريبة عن مثيلاتها في اللسان الغربي، إذ تتكامل معها. وفي هذا يقول المؤلف: «للقراءة، عربياً، تعلق بأفعال أخرى تتضايف معها هي أفعال: الجمع، الضم، الدنو، القصد، التتبع، الاستقراء، الإلحاح، الجبي، التفقه، الدرس، الاستبلاغ، الاستيلاد والاستنباط والاستنجاب». (ص: 51)

فالقراءة في العربية هي الجمع، وسمي القرآن قرآناً لأنه مجموع. والقارئ جامع لما يقرأ ومُجمِعٌ عليه. ففي جمعه لمٌّ لشتاته، وفي الإجماع معنى الاتفاق والقبول والتفضيل. أي أنه مُفَضّل لما يقرأ ومُنْضَمٌ إليه دون سواه. وفي انضمامه إليه معنى اختياره وتفضيله، وكذا معنى إعجابه وتأثره وتعلقه به. وليس المقروء وحده ما يسلب القارئ ويضمه إليه، بل إن القارئ يروم، هو أيضاً، أن يضم إليه المقروء؛ أي أن يتملكه ويستوعب فحواه ومعناه ومبناه، لكي تزول كل مسافة بينهما. فلا قراءة ولا استيعاب ولا معرفة دون محبة ودنو واقتراب. إن في تعاطف القارئ مع الشيء المقروء إلغاء لكل مسافة، وإماطة لكل حاجز بينهما، وتحقيق للربط والتوثيق والاقتراب؛ لتغدو العلاقة، هنا، حدسية أكثر منها عقلية.

تتحكم في القراءة مجموعة من السياقات والاعتبارات، كالدرجة العلمية والمعرفية التي انطلق منها

كتاب «روح التفلسف» رسالة في منطق الفلسفة، بعد أن سبق للمؤلف نفسه كتابة كتاب آخر، لا يقل أهمية، هو أيضاً، معنون بـ«أبحاث في فلسفة المنطق». وكأن بالأستاذ النقاري يعمل على أن يستشف البعد الفلسفي في الأبحاث المنطقية، وأن يبرز الأسس المنطقية للممارسة التفلسفية.

القارئ، والمقصود هنا المحصلات والمكتسبات التي يملكها في المجال الذي ينتمي إليه النص المقروء، فالقارئ المتخصص ليس كالقارئ المبتدئ، كما أن غاية الواحد منهما تختلف عن غاية الآخر؛ لكل مقاصده ومناهجه. إن القارئ المطلع فقط ليس كالقارئ الفاحص والناقد، نظراً لطبيعة علاقة كل منهما بالنص المقروء، سواء من جهة القرب والبعد، أو من جهة الإقبال والنفور. وحتى من جهة عدد القراءات واختلافها للنص نفسه، ما من شأنه أن يساعد في بلوغ المعنى وإدراكه، والتحكم في النص وإحكام قراءته؛ ومن ثمة تحصيل الفائدة وبلوغ المقصد والغاية.

2 - القراءة التفلسفية:

لقد أشرنا سابقاً إلى أن القراءة تختلف من قارئ إلى آخر، تبعاً للتخصص والدراية المسبقة بالموضوع، وتبعاً أيضاً للغاية من وراء تلك القراءة. ويعني هذا، بالضرورة، أن قراءة المتفلسف هي غير قراءة القارئ العادي، كما أن النص الفلسفي يختلف عن النص العلمي أو الأدبي أو التاريخي... وهو ما يستدعي قراءة خاصة. يرى الأستاذ النقاري أن هذه القراءة تختلف، كذلك، حسب انتماء النص إلى المجال التداولي للقارئ أو عدم انتمائه؛ لأن فهم النص مباشرة بلغته المكتوبة والأصلية التي يتقنها القارئ، هو غير الفهم المسبوق بترجمة، سواء ترجمة مترجم أو ترجمة القارئ نفسه، لأن ذلك لن يتعدى أن يكون مجرد فهم عن فهم آخر وليس فهماً مباشراً.

يقول الأستاذ النقاري: «إن المكونات الأساس التي يتركب منها أي نص فلسفي ثلاثة: -مُكَوِّن ''المفهوم'' ومُكَوِّن ''التعريف'' ومُكَوِّن ''الاستدلال''؛ ويترتب على هذا الأمر أن تكون القراءة التفلسفية أصنافاً ثلاثة: ''قراءة المفهوم التفلسفية'' و''قراءة التعريف التفلسفية'' و''قراءة الاستدلال التفلسفية''». (ص: 61) وبما أنه قد حدد التفلسف كفعل استشكال وفحص وتَمَثُّل، فإن القراءة التفلسفية ستتشكل بناء على مكونات النص الفلسفي، من جهة، وعلى أفعال التفلسف من جهة أخرى. لنكون، بذلك، أمام قراءة تقوم باستشكال وأشكلة كل من المفهوم والتعريف والاستدلال، وأخرى تعمل على فحصهم جميعاً، وثالثة تتمثلهم.

بناءً على ذلك يتحدد القارئ المتفلسف باعتباره صاحب تقاليد خاصة به، تميزه على مستوى اللغة والاستدلال والتأويل والفهم والفحص والتحليل... كما أنه قارئ مندهش ومتسائل؛ له أسئلة سابقة على فعل القراءة وأخرى متولدة عنها. وهو متريث في فهمه، ومدقق في قراءته، مستنبط للمعاني، متجاوز الظاهر إلى الباطن. ومنهجه في ذلك هو الاستدلال والبرهان والحجاج،

سبق للمؤلف أن برر ذلك بكون هذا العمل ليس إلا مدخلاً أو تمهيداً لما سيأتي من بعد، ولعل هذا هو ما يفسر لنا الغياب التام للمراجع والهوامش، إضافة إلى تركيز صاحب الكتاب على التنقيب فيما هو إيتيمولوجي، اشتقاقي ولغوي.

لكي يكون للعبر التي يستقيها مما يقرأ دلالة وقيمة في حجم ما تجشم من عناء ومكابدة، وهموم معرفية، وعناية بمعنى ومبنى ما يقرأ. وبهذا يكون قارئاً فاهماً وواعياً ومستوعباً، ومنسقاً بين ما يقرأ، ومركباً له (ص ص: 63-62).

الإنتاج الفلسفي:

عندما نتحدث عن "الإنتاج الفلسفي" نقصد معنى الحمل والولادة، وكأن المتفلسف، بعد قراءاته المتعددة، قد بات حاملاً لمعارف وأفكار يمكن توليدها وإنتاجها في صيغة نصوص فلسفية. وكذلك معنى الإنشاء الفلسفي، إذ أن مفهوم الإنشاء يحيل على الخلق والإبداع، أي من النشأة والتنشئة، والنشأة الأولى هي النشأة التي لم يكن لها قبلٌ ولها أبعاد كثيرةٌ متولدة عنها. إن المتفلسف عندما ينشئ إنشاء فلسفياً فهو كما لو أنه قد لُقّح من خلال قراءاته وأنجب لنا ذلك الإنشاء. أما التأليف فهو مجموع عمليات الجمع والوصل والضم والتنظيم، التي يقوم بها المؤلف إزاء مكونات مؤلَّفِه. وهذا التأليف أو الإنتاج أو الإنشاء لابد له من قواعد وضوابط منهجية تحكمه، يتقيد بها المتفلسف ويحتكم لمنطقها، مما يحيل على معنى "الكتابة الفلسفية". فالكتاب هو ما جُمعت أجزاؤه، والكتيبة عبارة عن تَجَمُّع، ونقول "تَكَتَّب الناسُ" أي اجتمعوا وتجمعوا ولم ينتشروا، وكذلك معنى الكتابة الفلسفية. وفي الأخير هناك "التحرير الفلسفي" وما ينطوي عليه من تعديل وتسوية وتقويم وتثبيت؛ أي جعل الشيء المكتوب سَوياً ومستوياً وذا قوام ثابت ومُعَدَّلٍ وصالحٍ لأن يكون مقروءاً (ص ص: 72-71).

لكي يكون الإنتاج الفلسفي ذا قيمة كبيرة، يستحق معها أن يُقرأ، لابد له أن يكون وليد قراءة، أو قراءات، متأنية وعميقة وفاحصة لنصوص فلسفية أخرى، إضافة إلى تأملات القارئ المتفلسف، وتفكيره ونظره التاقبين... وغيرها من الشروط الأخرى التي بإمكانها أن تجعل من الإنتاج الفلسفي سليم المبنى وَجَلِيَّ المعنى، يقول ما يريد قوله بالفعل، مُدَعَّماً بأهم البنيات والأدوات والمناهج التي تشكل منطق التفلسف قولاً وكتابةً وقراءةً؛ من أشكلة (استشكال) ومفهمة وتعريف ومحاججة وتدليل... مع مراعاة القواعد اللغوية، والضوابط النحوية والبلاغية التي تحكم كل كتابةٍ، فلسفية كانت أم غير فلسفية.

خامساً: التفلسف احتجاجاً وحجاجاً

إن القول الفلسفي هو قولٌ حجاجي واحتجاجي، غايته الإقناع؛ بمعنى أن للمتفلسف، قولاً أو كتابةً، قضية أو دعوى هي موضوع تفلسفه، يسعى إلى الاستدلال عليها منطقياً وعقلياً وفلسفياً، بغية إقناع المتلقي أو المخاطب الذي يُحتجُّ له.

مادام النص الفلسفي هو ما يجمع القارئ بالكاتب في ميدان الفلسفة، وقوام هذا النص هو الاستدلال والحجاج، لكي يقتنع القارئ بما يكتبه الكاتب؛ فإن لهذا النص وجهين: وجه من يكتب، ووجه من يقرأ. ومن ثمة هناك استدلال وتدليل الكاتب على ما يكتب، وبيان القارئ واستنطاقه واستنباطه للأدلة

التي توسلها الكاتب في نسج مضامين وأفكار نصه التفلسفي. إذن «لِـ "الاستدلال" معنيان أحدهما المعنى "التبيني" وهو المعنى الحاضر في "القراءة التفلسفية" وذلك أن فهم نص تفلسفي ما راجعٌ إلى القدرة على "تَبَيُّن" البنية الاستدلالية التي بُني بها، والآخر المعنى "البياني" أو "التبييني" وهو المعنى الحاضر في "الكتابة التفلسفية" وذلك أن إنتاج نص تفلسفي أو إنشاءه أو تأليفه أو تحريره لا يكون إلا دعوة للغير لجعله يُسلِّم ويقبل الدعاوى التي يَدَّعِيها المتفلسف في نصه.» (ص: 81) أي أن الكاتب المتفلسف يقوم بنصب الأدلة وصياغتها في نصه، بينما يقوم القارئ بالكشف عنها وتبيينها؛ وبالتالي إما أن يُسلّم بها ويقبلها، وإما أن يعرض عنها ويرفضها. إن هذا هو التوجه العام لكل قول فلسفي؛ فإما أن يثبت قضايا ودعاوى وأطاريح ما، وإما أن يبطلها ويدحضها، احتكاماً لجملة من الحجج والأدلة والقرائن.

تتعدد الأساليب والبنيات الحجاجية التي يتوسلها المتفلسف في فعله التفلسفي، كالتمثيل والقياس والاستنباط والاستقراء والاستدلال بالخلف والحجة بالسلطة أو بقول الثقة... وغيرها من الصور الأخرى التي نعتمدها لإثبات أو إلغاء قضية ما. ويحيل هذا الإثبات أو الإلغاء على المعارضة التي هي صورة الاحتجاج والاستدلال التفلسفيين. «والمقصود من "المعارضة" انتصاب المُحاجِج لِـ "الاحتجاج لنقيض أو لِضِدِّ الدعوى الفلسفية التي احتج لها المحاجَجُ". إننا نكون في هذا المقام الحجاجي الذي تقع فيه "المعارضة" أمام "تدافع" في الادعاء، أكان "تناقضاً" أم "تضاداً" بين "دعوى المحاجِج" و"دعوى المحاجَج"، وهو "تدافع" يترتب عليه "التساقط" لأن إثبات دعوى المحاجِج "يُسْقِط" إثبات دعوى المحاجَج وإثبات دعوى المحاجَج "يُسْقِط" إثبات دعوى المحاجِج.» (ص: 99).

على سبيل الختم:

رغم الحجم الصغير الذي جاء فيه مُؤلَّف "روح التفلسف" إلا أننا نرى فيه مدخلاً مهماً وأساسياً لكل مُمارسة فلسفية، تدريساً أو تفلسفاً. فهو قريب من الكثير من المؤلفات التي شهدها تاريخ الفلسفة، خاصة منها تلك التي تُعنى بمنطق الفلسفة، وتعالج الشق المنهجي في الممارسة التفلسفية.

وإذا كان حجم الكتاب لا يسمح بالكثير من التفصيل والتدقيق في القضايا التي انطوى عليها، فقد سبق للمؤلف أن برر ذلك بكون هذا العمل ليس إلا مدخلاً أو تمهيداً لما سيأتي من بعد، ولعل هذا هو ما يفسر لنا الغياب التام للمراجع والهوامش، إضافة إلى تركيز صاحب الكتاب على التنقيب فيما هو إيتيمولوجي، اشتقاقي ولغوي، دون أن ينفتح أكثر وأكثر على تصورات المفكرين والفلاسفة في مثل هذه المسائل التي عالجها.

بهذا المعنى، يكون كتاب "روح التفلسف" بمثابة رسالة في منطق الفلسفة، بعد أن سبق للمؤلف نفسه كتابة كتاب آخر، لا يقل أهمية، هو أيضاً، معنون بِـ "أبحاث في فلسفة المنطق". وكأن بالأستاذ النقاري يعمل على أن يستشف البعد الفلسفي في الأبحاث المنطقية، وأن يبرز الأسس المنطقية للممارسة التفلسفية.

قراءة في «الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية» للدكتور فريد لمريني*

رشيد المشهور Relma70@hotmail.com // باحث في الفلسفة وقضايا التربية والمجتمع، المغرب.

صدر في 2016 عن دار التنوير للطباعة والنشر (لبنان-تونس-مصر) المتن الفلسفي الذي يحمل عنوان «الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية» للأستاذ فريد لمريني. دار التنوير التي تأسست عام 1975 ودأبت منذ ذلك الحين على طبع الأعمال التنويرية ونشرها في شمال إفريقيا والشرق الأوسط في مجالات المعرفة المختلفة، الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والأدب بفروعه المختلفة (الرواية والشعر والنقد) والدراسات النقدية في مجالات الدين والسياسية والاقتصاد والفن واللغة والترجمة وغيرها، تأليفا وترجمة. وبهذا العمل الفكري الكبير جداً وعلى مدار خمسة عقود من الزمن (أزيد من خمسين سنة)، تكون دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع دارا للتنوير والتغيير والتحرير في القطر العربي، وهذا أمر له دلالته الخاصة لدى الباحث، وربما يفسر اختياره لإصدار عمله هذا.

يندرج هذا الكتاب في سياق ما يمكن أن نسميه، في تقديرنا الخاص، بمحاولات رسم ملامح توجه فكري فلسفي سياسي يعكس تصورات الباحث ومواقفه ضمن الفلسفية السياسية والرصد الإبستيمولوجي، والذي أكد حضوره في مجال البحث الرصين والتدريس الجامعي الأكاديمي من خلال مؤلفاته «صراع الحداثة والتقليد (2006)» و«الفكرة الليبرالية بالمغرب (2010)» و«التحديث في التاريخ السياسي الاجتماعي المغربي (2015)» وعديد المقالات المتخصصة ذات الصلة المنشورة في مجلات وطنية وعربية ورقية وإلكترونية. والفلسفة السياسية كما يتصورها الباحث «دراسة وتحليل لمفاهيم نظرية تكون ذات حمولة سياسية كمفهوم الدولة مثلاً وتُدَقِّق فيها وتحاول ربطها بمؤشرات سياسية واجتماعية وتاريخية وغيرها، وتتساءل عن محتواها هل هو مناسب لها أم لا» لذلك، «فالفلسفة السياسية تستعين بالتاريخ والإبستيمولوجيا وعلم اجتماع التاريخ» (1)؛ وهو المنظور الذي حدد ملامح العمل ككل.

إن «الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية» تجربة فكرية حداثية تنويرية بامتياز، غنية ومثمرة، كون نصوصها تتعالق فيما بين بعضها البعض، لا من حيث الأعلام الفلسفية التي تستند إليها، ولا من جهة التخصصات المعرفية المختلفة، ولا من ناحية المفاهيم والتصورات المفهومية والتيمات الإبستيمولوجية.

يشمل العمل مقدمة و14 نصاً في 240 صفحة من القطع المتوسط؛ وهي مجموعة من النصوص والمقالات والبحوث التي كتبت في فترات متفرقة زمنيا والمتفصلة موضوعاتياً؛ حيث كتب الباحث في المقدمة «يتضمن هذا الكتاب مجموعة من النصوص المكتوبة على مدار زمني طويل نسبياً، ولم تجد طريقاً للنشر في الوقت المناسب، نظراً لانشغالات بحثية وأكاديمية كثيرة...» (2) ، وأضاف في الصفحة نفسها، «إنها أبحاث يجمع بينها حب جارف لتعقب فعل التفلسف، وهو يشتغل في لحظة إشراق فكري، يخاطبنا ويستفز وعينا ويطالبنا بإعادة طرح الأسئلة التي نخال أنفسنا قد امتلكنا الجواب الشافي عنها» (3)؛ وهو الأمر الذي يفسر المرامي الكبرى للكتاب وغاياته، والمتمثلة أساساً في تشخيص العلاقة بين الفلسفة والنقد ورصدها، والكشف عن النقد الخفي والهارب والزئبقي المتعدد الأشكال والألون والمُباطِن للفلسفة في تقاطعها مع الحرية والاستقلالية؛ وهو العامل المحدد الذي يسمح بالإسهام في خلق أنساق معرفية وثقافية جديدة، ويساعد في «تجديد جغرافيا التموقعات الابستيمولوجيا للعلوم، وتسهم في مراجعة تمثلات العلم والمعرفة الوضعية» يؤكد الباحث (4).

كتب كانط قائلاً «لقد كان الواجب المنوط بالفلسفة على الدوام تبديد الوهم الناشئ عن سوء الشرح والتفسير، مهما تَحطّم في سبيل ذلك من أحلام وأوهام طالما حظيت بالثناء والاعتزاز» (5) محدداً بذلك أن مهمة الفلسفة تتمثل أساساً في فضح الأوهام والتطلعات الدوغمائية المسرفة في الخيال والأفكار الغامضة والمتناقضة وغير المصاغة صياغة جيدة أو المنغلقة على ذاتها ولا ترزح عن أن تكون ثابتة ومستقرة. وفي هامش المقدمة الأولى لكتابه نقد العقل المحض يبيّن «أن عصرنا يتميز بأنه عصر النقد الذي لا بد أن يخضع له كل شيء» (6) مبرزاً بذلك دور النقد كمحكمة عقلية تتأسس على الالتزام بالقواعد والمبادئ الثابتة والأبدية وكتفكير جاد وصارم جداً أمام ضحالة التفكير في عصره، بعيدا عن كل استخفاف وادعاء فاسد يتعارض مع العقل السليم. نقد يطال العقل ذاته وما الذي يمكن أن يُحَصِّله من معارف ومصادرها وحدودها. إنه ليس نقدا للأنساق الفلسفية والمذاهب والكتب والأعمال الفكرية وحسب. فما الحاجة إلى كتاب حول الفلسفة والنقد اليوم بعد هذا التحديد الكانطي للفلسفة والنقد معا؟ هل هو قدر الفلاسفة والمشتغلين بها؟

هذا السؤال، نجد له حضوراً قوياً، وبشكل واضح، لدى الباحث «هل تحتاج علاقة الفلسفة بالنقد، إلى إثبات أو توضيح؟ (7)؛ ذلك هو السؤال الذي افتتح به الباحث عمله في المقدمة؛ وهو، في تقديرنا، السؤال المؤسس للعمل ككل والأساس النظري الصلب له، والذي يضمر في ثناياه جملة من الأسئلة

يندرج هذا الكتاب في سياق ما يمكن أن نسميه، في تقديرنا الخاص، بمحاولات رسم ملامح توجه فكري فلسفي سياسي يعكس تصورات الباحث ومواقفه ضمن الفلسفية السياسية والرصد الإبستيمولوجي، والذي أكد حضوره في مجال البحث الرصين والتدريس الجامعي الأكاديمي.

الفرعية الأخرى، من قبيل هل يتطلب الأمر، هاهنا والآن، عملاً إبستيمولوجياً يرصد العلاقة المتوترة بين الفلسفة والنقد ويحدد تشاكلهما وتمفصلاتهما؟ ألم يصرح كانط في مقدمة نقد العقل المحض أن القرن الثامن عشر هو عصر النقد بامتياز؟، هل نحن في حاجة اليوم إلى النقد تجاه كل القارات/القضايا؟ ألا يمكن القول إن عصر النقد قد ولى في ظل الانتقال إلى نقد-النقد أو الميتا نقد أم أن النقد يتطلب النقد على الدوام؟، أليس من البديهي أن مهمة النقد من مهمة الفلسفة وأن ماهية الفلسفة تتمثل في النقد؟ وهل من اللازم والضروري إعادة استقصاء تاريخ الفلسفة واقتفاء آثاره في علاقته بالنقد علما أن هذا التاريخ في جوهره هو تاريخ للنقد؟ أليست الدهشة والسؤال والشك والفحص والنقد هي ينابيع التفلسف ودوافعه على الدوام؟ وفي المحصلة، هل تؤطر النصوص/المقالات بين دفتي الكتاب هذا السؤال المؤسس وتكشف عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والنقد؟

إن «الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية» تجربة فكرية حداثية تنويرية بامتياز، غنية ومثمرة، كون نصوصها تتعالق فيما بين بعضها البعض، لا من حيث الأعلام الفلسفية التي تستند إليها (عبد الكبير الخطيبي أساسا، وعلي حرب وعبد الله العروي وطه عبد الرحمان ومحمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي... وكانط وهيجل وماركس وهايدغر وهابرماس، إنست بلوخ، فوكو وهوركهايمر، وجورج لوكاتش وأدورنو وغرامشي وغيرهم من وراود النظرية التقليدية والنقدية) (8)، ولا من جهة التخصصات المعرفية المختلفة (الفلسفة السياسية والإبستيمولوجيا والسوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل أعم)، ولا من ناحية المفاهيم والتصورات المفهومية والتيمات الإبستيمولوجية (البنية والمفهوم والنقد والليبرالية والحداثة والكينونة ومفهوم الفلسفة نفسه وغيرها).

ومن المنظور نفسِه، فهي تجربة فلسفية لا تزعم الامتلاء والإطلاقية أو اتخاذ ثقافة الجواب «الشافي» منطلقاً لها أو تُغْرق في العرض الميكانيكي لمناهج النقد ونظرياته ومذاهب الفلسفة وتياراتها وأنساقها على غرار الأعمال التصنيفية (9)، بقدر ما تحمل القارئ على الشعور بالهشاشة الفكرية أمام أفعال التفلسف من سؤال وشك ورصد وفحص بوصفها مداخل ممكنة وضرورية في الآن نفسه لتشخيص علاقة الفلسفة بالنقد إبستيمولوجيا، ورصد التحولات الكبرى للحداثة من منطلق نماذج فلسفية محددة أو بالأحرى بيان أن تاريخ الفلسفة، لا بالمعنى التعاقبي فقط، هو في الأساس تاريخ النقد بلا منازع، بالمعنى الذي يجعل من النقد محركا للتفلسف ودافعاً له في الآن ذاته.

كما أنها تجربة تتخذ أفعال العقل من فهم وتحليل ومناقشة رصينة وخصبة، وتأويل وتقييم أسساً موجهة لها، مستبعدة، بذلك، التوقف عند عتبة شحذ التذكر والحفظ والتكرار للأنساق الفلسفية ومذاهبها. ومن ثمّ، فالعمل يزاوج إلى حد بعيد جدا بين الفلسفة والتفلسف في القضايا التي تناولها. ولا يمكن في النهاية إلا أن يشكل هذا العمل لبنة أساسية في التراكم الفكري لدى القارئ اليقظ والفكر الفلسفي بالمغرب والمشرق والتقليد الفلسفي بشكل أعم.

إذا كانت هناك من عبارات لوصف هذا العمل، فإنه مما لا شك فيه، بأنه عمل متدرج من حيث النصوص والبحوث (وكل بحث يشكل مشروعا مفتوحا للتدقيق والتحقيق والتطوير)، ويلتزم بالصرامة المنهجية، والعمق في الطرح والمضمون، الشكل والمحتوى، وسلاسة اللغة وانسيابِها، وكثافة المعنى،

وتماسك البنية الحجاجية والمنطقية والبلاغية وتنوعها من برهان واستشهاد (بالمحدثين والمعاصرين) ومقارنة واستفهام وغيرها (10).

يبدو أن الباحث يفتتح كل جزء من أجزاء الكتاب ونصوصه بأسئلة إشكالية حول القضية موضوع الدرس، سواء بشكل صريح أو ضمني، ثم يشرع، بعد ذلك، في عملية تفكيك المركب وتركيب المفكك، مسترشداً بمصادر ومراجع من التراث الفلسفي الحديث والمعاصر (حوالي 200 مصدر ومرجع: أزيد من 160 باللغة الفرنسية، وحوالي 40 باللغة العربية مع حضور ضعيف جداً للمواقع الإلكترونية والمجلات المتخصصة، وهذه ميزة أخرى تحسب للباحث نظراً لتملكه اللسانين الفرنسي والعربي معاً؛ فهو مؤلف ومترجم في الآن نفسه...) تبعاً لما يقتضيه السياق والمقام والغاية المتوخاة. والمثير للانتباه حقاً أن الباحث لا يترك نصوصه الأربعة عشر (14) رهينة الوحدة والانغلاق والتمركز حول «ذاتها» في نهاياتها، بقدر ما يحرص، كل الحرص، على ديمومة انفتاحها ودينامية اشتغالها في الما-بعد، ويرسم الأفق الفسيح للتفلسف والانطلاق صوب خصوبة الفكر، وعوالم المعنى إلى حد يمكن القول معه أن قراءة العمل سفر بهيج في هذه العوالم مليء بالمتعة والاندهاش وما يليه من إحساس بالجهل، وهذا ما تؤكده الباحثة شيارا كفالي بقولها في سياق شرحها للدهشة الفلسفية لدى ماريا زامبرانو (11) «تولد الدهشة، بالنسبة لزامبرانو، الشعور بالهزيمة والاستسلام، لأنها تكشف الجهل و»الفقر» تجاه ما هو معروف بالنظر إلى شيء ما غير متواجد ببساطة. وتعمل أيضاً على توليد الشعور بالهشاشة، لأنها تفرض قيام حالة من الجهل وتفتح آفاقا جديدة للمعنى» (12). الشيء الذي يفسر غياب خاتمة للعمل ويحمل القارئ المتلقي على التساؤل من جديد حول القضايا والرفع من وتيرة الاستقصاء وتعميق البحث بالشكل الذي أشار إليه كارل ياسبرز حينما أشار في كتابه مدخل إلى الفلسفة: «إن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة».

ومن الواضح جداً أن الممارسة التدريسية للباحث والروح البيداغوجية والديداكتيكية حاضرة بقوة على مدار نصوص الكتاب كله، التي تجسدت في هندسة النصوص وتبويبها وتصنيفها وشرح أفكارها وعناصرها وضبط المعاني في تموجاتها (ترديد عبارة «بعبارة أوضح، بمعنى» بشكل ملفت للانتباه توخياً للدقة والوضوح والتميز على حد تعبير ديكارت)، إضافة إلى الحس النقدي والقدرة على الإقناع والتأثير العقلي الرهيب في المتلقي المفترض وحمله على التساؤل في القضايا والتفكير في توتراتها والمفارقات والتقابلات التي تتضمنها أو تحيل إليها. ويمكن القول دون مبالغة إنها حنكة المعلم المربي المخلّد لأثره محب الحكمة وصديق المفهوم المتشبع بالفكر النقدي والإبداعي.

الفلسفة السياسية كما يتصورها الباحث «دراسة وتحليل لمفاهيم نظرية تكون ذات حمولة سياسية كمفهوم الدولة مثلاً وتُدَقِّق فيها وتحاول ربطها بمؤشرات سياسية واجتماعية وتاريخية وغيرها، وتتساءل عن محتواها هل هو مناسب لها أم لا» لذلك.

ووردت نصوص العمل ومقالاته كما يلي: مقدمة و14 نصاً.
تحدد المقدمة إشكالية المؤلَّف ووطبيعته ودواعيه وسياقه وترسم ملامحه الناظمة.
أما 14 مقالة جاءت كما يلي:

الفلسفة والمجتمع: روح النقد وملامحه:

تناول فيه الباحث طبيعة العلاقة بين الفلسفة والمجتمع من منطلق مقاربات متعددة واستحضار سياقات مختلفة (الفلسفة والحداثة، الفلسفة والواقع الاجتماعي، الفلسفة والحاضر، الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، الفلسفة والتاريخ) (13).

بيّن الباحث أن علاقة الفلسفة بالمجتمع محكومة بخلفيتين، الأولى تنطلق من التأكيد على الطابع النقدي بين الفلسفة والمجتمع، لأن النقد مهمة الفلسفة الأساس، والثانية تنفي الرابط بين الفلسفة والواقع الاجتماعي، بحكم أن الفلسفة تفكير تأملي لا واقعي. وما يسعى الباحث إلى التحقق منه والانتصار إليه هو اختبار المعرفة الفلسفية ومعرفة إلى أي حد يمكن أن تصير معرفة اجتماعية تاريخية محكومة بشروط الزمان والمكان والعوامل السياقية الأخرى، يقول إن «مهمة الفلسفة إذن رصد الانتقال التاريخي للمجتمع، وهو أمر مفروض ولا غنى عنه بالنسبة لنا للفلسفة التي ننشدها» (14). وذلك عبر رصد التغيير الاجتماعي مفاهيمياً يضيف الباحث. وفي هذا الإطار تساءل عن معنى الفلسفة وعملها، مبرزاً في المحصلة أنها تلك العملية الفكرية المتميزة التي تتخذ من أشكلة الأسس والبنيات التي تقوم عليها الكتابة والخطاب والقول والفعل الاجتماعي الذي ينتجه مجتمع معين موضوعاً لها (15). لذلك فالفيلسوف قارئ حادق كاشف عن المستور والمخفي ما وراء الأنساق الدلالية، وباحث عن آثار الصيرورة التاريخية. ولن يبلغ ذلك إلا إذا تجاوز الخطاب النخبوي بالمعنى الهابرماسي وعيّن الحاضر بالمعنى الفوكوي، وتخلى عن الطابع المدرسي «السكلجي من السكلجة» من أجل ترسيخ دوره في المجال العمومي، وهو الأمر الذي يفرض عليه الانشغال بحقل العلوم الإنسانية والاجتماعية حتى لا يتحول إلى داعية أو مالكاً للحقيقة ومحتكراً لها. وهنا يشير الباحث إلى النقد المزدوج «للذات والموضوع» بمعناه لدى الخطيبي «يبني ويؤسس ركائزه فيما هو يشغلها» (16).

والنقد بروحه الفلسفية حسب الباحث هو كشف الطابع المعقد للمفاهيم الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يتداولها المجتمع وتصير بحكم العادة بديهية مع أنها تخفي إلتباساً خطيراً. إنه «نقد مفاهيمي للمعرفة الاجتماعية» (17).

حياة المفاهيم: محاولة إبستيمولوجية:

اهتم الباحث بخمسة نقاط أساسية: الفلسفة والمفهمة مع التركيز عل تفكيك «مفهوم النص الفلسفي»؛ ثم البنية المفاهيمية للنص الفلسفي؛ والزمن المتعدد للمفاهيم؛ وروح المفاهيم وتضاريسها؛ وسياقات توافقية وتنافرية «تاريخية، علمية، والإيديولوجية».

السياسي والفلسفي: تماس التشريح والتدبير.

لقد استقصى الباحث التعالق بين الفكر الفلسفي والمجال السياسي والاجتماعي والتاريخي، الفكر والواقع يتعلق الأمر بالإشكالية الفلسفية التاريخية، معتمدا في ذلك على قراءات فلسفية محددة من تاريخ الفلسفة.

مفهوم النقد عند عبد الكريم الخطيبي.

هو نص نقدي حول مفهوم النقد المزدوج لدى المفكر عبد الكبير الخطيبي. إنه نص راهني لازال يحافظ على طابعه الحيوي منهجا ومضمونا، معنى ومبنى. يرسم الباحث الحدود في فكر الخطيبي، ويرصد ملامح مساراته الفكرية تحت معول النقد الإبستيمولوجي ليستنفذها في أفق تجاوزها أو هكذا يريد لها أن تكون. هو نص مؤسِّس لما بعده. محصلته الخطيبي مات كجسد، ولم يمت كفكر وكنقد مزدوج.

مفهوم البنية: قراءة في بعض الأسس الفلسفية.

ويشمل هذا النص خمسة نقاط أساسية: طبيعة المفهوم؛ وما هي المقاربة الإبستيمولوجية؟؛ ومقومات المنهج على المستوى المفاهيمي؛ وماهية البنية؟ (مسألة التعريف)؛ في السياق الفلسفي.

مفهوم الليبرالية: تدقيقات إبستيمولوجية.

ويحتوي هذا النص على أربعة أفكار جوهرية: الليبرالية باعتبارها مفهوما متعدد الأبعاد؛ ماهي الليبرالية؟ ملاحظات منهجية؛ التداخل بين المستوى الاصطلاحي والإيديولوجي لمفهوم الليبرالية؛ ومسألة الموروث النصي.

الحداثة والتباساتها الماكرة.

ويعرض الباحث في هذا النص ثلاثة قضايا إشكالية: الحداثة والأزمنة الحديثة؛ الحداثة والزمن؛ الحداثة باعتبارها إيديولوجيا كونية للتغيير.

الترقب الفلسفي والقراءة الحذرة: إيمانويل كانط.

ويضم هذا النص تمهيداً منهجياً صارماً للحداثة فكراً وروحاً وتجلياتها العلمية والسياسية والاجتماعية والإيديولوجية، مستحضراً إ. كانط أنموذجاً للحداثة بوصفها عصراً للنقد.

هيجل: الحداثة صيرورة جذرية، أو الحداثة كما تبدو في «المساء».

إذ أكد الباحث في هذا النص على الأهمية القصوى للفلسفة الهيجلية في انفتاحها قارات/ قضايا جديدة كالفن والدين والقانون والتاريخ مبرزاً عناصر الجدة فيها قياسا بأطروحات المثالية الألمانية

والعقلانية الذاتية التي لم تستطع تجاوز الثنائيات المعرفية التقليدية، مثبتاً أن المعرفة الحقيقية حسب هيجل لا تنفصل في العمق عن الصيرورة الجدلية بين الذات والموضوع.

ماركس: دينامية الحداثة وانتظاراتها المعلقة.

انطلق الباحث من التساؤل عن المهمة الحقيقية والعسيرة للفلسفة لدى هيجل وإمكانية كشفها عن التصدعات الكبرى التي عرفها الوعي الأوروبي الحديث، في انعطافه الحاسم نحو الحداثة، مبيناً أنه التساؤل الجوهري الذي اتخذه ماركس مدخلا في قراءته للفلسفة الهيجلية من جهة والمساءلة النقدية لمنعطفات الحداثة وديناميتها من جهة أخرى.

جورج لوكاتش: نحو تطوير الموقف الماركسي من الحداثة.

ويضم هذا النص بالدرس والتحليل النقد اللوكاتشي للموقف الماركسي الكلاسيكي بناءً على مستجدات العصر التقني ومعطياته، وتحليلات كل من لوكاتش وفيبر الفكرية المتقاربة حول الهيجلية والماركسية رغم التباعد الإيديولوجي بينهما.

هايدغر والحداثة: عصر نسيان الكينونة.

ويفكك هذا النص مفهومين اثنين من المنظور الهايدغري: الحداثة باعتبارها حدثا ميتافيزيقيا وماهية التقنية من وجهة نظر أنطولوجية.

«النظرية النقدية»: رصد الاختراقات الإيديولوجية للحداثة.

يرصد الباحث في هذا النص مهمة الفلسفة في علاقتها بالحداثة في المشروع الفلسفي النقدي لدى مدرسة فرانكفورد وخاصة رواد النظرية النقدية أدورنو وهوركايمر وهابرماس ولوكاتش الذين انطلقوا في مطالبتهم بحداثة فلسفية مغايرة من مفهوم جديد للنقد يؤكد الباحث (18). كما يرصد الملامح الكبرى للمشروع الفلسفي لهابرماس كقارئ جيد لتاريخ الفلسفة وعرض تجربته الفلسفية كمحاولة من أجل تحديث الفلسفة ذاتها وتحديد فائدتها والجدوى منها، ذلك تحت عنوان «هابرماس: العقلانية التواصلية-محاولة من أجل تحديث الفلسفة».

النقد والكينونة والطوبى: مارتن هايدغر، جورج لوكاتش وإرنست بلوك:

ويشمل أربعة نقاط: الأولى «لوكاتش الشاب وهيدغر: إشكالية الفلسفة» والثانية «بلوخ والطوبى» والثالثة بلوخ والمسألة الدينية» والرابعة «التراث بين بلوخ ولوكاتش». إذ فحص الباحث أوجه التشابه والاختلاف بين لوكاتش وهيدغر بدافع رفع الالتباس الذي يحيط بمشروعيهما معتمداً على قراءة لوسيان غولدمان «أشياء متماثلة قيلت بطريقة مختلفة إلى حد كبير» (19)، ثم بحث القضايا الدينية والتراثية لدى كل من بلوخ ولوكاتش.

قراءات.

*** «نص المداخلة التي ساهمت بها في النشاط الثقافي المنظم من لدن الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة فرع وجدة، في حفل تقديم وتوقيع كتاب: «الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية»، للأستاذ الباحث فريد المريني، يوم السبت 22 أبريل 2017، بقاعة الندوات بمسرح محمد السادس بوجدة.**

الهوامــش:

1 - رشيد المشهور، "الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، من المأسسة إلى التأسيس" مجلة أفكار العدد 11، دجنبر 2016، ص:28.
2 - فريد لمريني، "الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجيه" دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، لبنان، مصر، تونس، 2016، ص:6.
3 - المصدر نفسه، ص:6.
4 - المصدر نفسه: ص:7.
5 - إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص:21.
6 - المرجع نفسه، ص:20.
7 - فريد لمريني، المصدر نفسه، ص:5.
8 - هذه الأعلام حاضرة في المتن إما على سبيل الاستشهاد أو بوصفها موضوعا للدرس والتحليل والنقد والتساؤل.
9 - هذا ليس تبخيساً للأعمال التصنيفية نظراً لأهميتها التربوية والتعليمية القصوى؛ وهي كثيرة حول تاريخ الفلسفة. ونذكر في هذا المقام على سبيل المثال لا الحصر في مجال الفلسفة (أعمال عبد الرحمان بدوي ربيع الفلسفة وخريف الفلسفة) وفي مجال الأدب (كتاب صلاح فضل: مناهج النقد الصادر عن أفريقيا الشرق سنة 2013.)
10 - للتوسع أكثر انظر مثلاً:
الطاهر وعزيز، طرائق التفلسف، تقديم محمد مصطفى القباج، مراجعة محمد الوهابي، سلسلة الكتاب الجامعي، رقم 10، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة 2015.
11 - ماريا زامبرانو (1991-1904) فيلسوفة معاصرة من أصل إسباني.
,Maria Zambrano, Notes pour une Méthode, traduction de Marie Laffranque Paris
.Des Femmes, 2005, p. 110
12 - ورد ضمن:
«ChiaraCavalli,«Réflexionssurl'étonnementetl'enseignementdelaphilosophieaupré-universitaire
Éducation et socialisation, 39 | 2015
- شيارا كافالي "تأملات حول الدهشة في مرحلة التعليم ما قبل الجامعي" ترجمة رشيد المشهور، مجلة "العرب والفكر العالمي" الصادرة عن مركز الانماء القومي، العددان 38-37 "الإنساني بين التنوير والتواصل"، شتاء-ربيع 2016، بيروت لبنان.
13 - فريد لمريني، المصدر نفسه، صص:12-11.
14 - فريد لمريني المصدر نفسه، ص:14.
15 - المصدر نفسه، ص:15.
16 - المصدر نفسه، ص:17.
17 - فريد لمريني، المصدر نفسه، صص:19-18.
18 - المصدر نفسه، ص:190.
19 - المصدر نفسه، ص208. ورد لدى:
.Goldman.op.cit.p.69

المصادر والمراجع:
- فريد لمريني، "الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجيه" دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، لبنان، مصر، تونس، 2016.
- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.
- رشيد المشهور، "الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، من المأسسة إلى التأسيس" مجلة أفكار العدد 11، دجنبر 2016.
ChiaraCavalli,«Réflexionssurl'étonnementetl'enseignementdelaphilosophieaupré-universitaire»,Édu–cation et socialisation, 39 | 2015

«المغاربة» : رواية العمى الأكبر

سعيد الفلاق *s.elfellak@gmail.com* // طالب باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط

تقع رواية «المغاربة» الصادرة عن المركز الثقافي العربي سنة 2016م للروائي المغربي عبد الكريم جويطي في أربع مائة صفحة من القطع المتوسط، وتأتي بعد تسع سنوات من إصدار آخر عمل روائي، يتعلق الأمر بـ«كتيبة الخراب» سنة 2007م، مما يعني أن الرجل يعرف أين يخطو، وكيف يخطو، فهو لا يتسرع أبداً في كتابة نص على عجل، كما يفعل عادة جل المبدعين العرب، بل إنه يترك النص ينكتب على مهل في داخله، قبل أن يخرج طريّاً، سلساً، حاراً على صفحات الورق. لذلك، فقد استطاعتِ الرواية بفنيتها ولغتها وموضوعها أن تفوز بجائزة المغرب للكتاب لسنة 2017، صنف السرديات، كما استطاعت أن تصل إلى القائمة الطويلة لجائزة البوكر في نفس السنة.

إن رواية المغاربة هي تجربة جديدة تحاول أن تجعل من التاريخ أفقاً غنياً ومثيراً للتخييل، فهي لا تكتب أحداثاً تاريخية توثيقية بقدر ما تهضم هذا التاريخ، لتحوله إلى نص سردي منفتح على الماضي الذي يفعل فعله في الحاضر والمستقبل.

ويثير عنوان الرواية الكثير من الإشكالات، ولعلّ هذا ما يتطلبه أيّ عنوان كان، فالعنوان، حسب آمبرتو إيكو، يجب أن يشوش على أفكار القارئ لا أن يحولها إلى قوالب مسكوكة. فلماذا عنوان المغاربة بالضبط؟ هل يحتاج المغاربة اليوم إلى رواية تخاطبهم منذ البداية؟ من أعطى الحق للكاتب في أن يكتب عن المغاربة بهذا الإطلاق؟ هل الرواية تمثل المغاربة فعلاً؟

يبدو أن الروائي جويطي واعي بهذه الأسئلة، ففي فصل بعنوان: الكتابة يجيب عن ما افترضه سلفاً مما قد يخلقه عنوان «المغاربة» من إشكالات. يقول العسكري الأعرج، وكأنه تقمص صوت لجويطي: «ومن أعطى للفنانات والفنانين الرديئين والعاهرات والقوادين وحثالة السياسيين والصحافيين هذا الحق؟ (أي حق الحديث والكتابة عن المغاربة) أنا على الأقل سَفِح بعض دمي في صحرائه، وخرّبتُ حياتي وأنا أدافع عنه (ص145)». يظهر أن البطل الذي يكتب عن الوطن قد عانى من ويلات حرب الرِّمال، وعاد منها برِجل معطوبة، وهذه المعاناة هي انعكاس من نوع آخر لمعاناة الروائي نفسه، إذ يقول: «حينما كنتُ أكتب فصول الرواية لم يكن في جيبي حتى ثمن كأس قهوة». فلماذا لا يكتب إذن

نحن أمام أشكال متعددة من العمى، لكن أقوى هذه الأشكال هي العمى التاريخي الذي يقود البشرية إلى استنساخ ماض مرّ، وإلى تكرير نفس الأخطاء والمزالق. وهذا النوع يتعالق مع العمى المرتبط بالسلطة، لأنها تستند إلى هذه الخلفية بغية تجميل التاريخ ضماناً لاستمراريتها.

عن المغاربة، عن تاريخهم وهواجسهم، عن آمالهم وآلامهم؟ خاصة وأن الكاتب لا يفتأ يكرر: «أنا أكتب كي أتغلب على هواجسي ومخاوفي»، فالكتابة بهذا المنطق عند لجويطي هي « فعل مقاومة»؛ مقاومة الذات في يومها، مقاومة الذاكرة في تاريخها، مقاومة المستقبل الملتصق بعباءة الماضي. ولن يتأتى ذلك إلا بفحص هذه العناصر بعين الأعمى، لأنه الأقدر على إبصار ما لا يبصره الشخص الطبيعي، حين يصغي لحديث البصيرة وهي تتأمل، وهي تحب، وهي ترى، وهي تسأل.

لم يكن اختيار لوحة «فرانسيسكو غويا»، لتكون غلافا للرواية، اعتباطاً. فهي تصور عراك شخصين اثنين، كل منهما يحمل في يده هراوة يريد أن يهشم بها وجه الآخر. فهل هذا يعني أن تاريخ المغاربة هو تاريخ صراع واقتتال؟ تقول الرواية: نعم. ويتجلى هذا بوضوح في فصل «عودة الباشا» و»هذيانات مغربية» و»عودة الموتى» وغيرها. لكن الرواية تنظر إلى هذا الاقتتال بصفته نوعاً أو شكلاً من العمى، لأننا لا نحارب إلا الإنسانية فينا، نجعل الشر الكامن ينتصر على الخير والسلم، فتصيح لوحة «غويا» ما أغبى الإنسان! ما أغبى الإنسان!

تكشف لنا الرواية انطلاقاً من تحليلها السوسيولوجي والنفسي عن عوالم غنية ومستورة من تاريخ المغاربة عبر محاولة تفكيك الكثير من القضايا الشائكة، مثل: القبيلة، المخزن، الدين ... لما لها من دور خطير في صنع الماضي، وتوجيه الحاضر، وقيادة المستقبل، لأننا دوماً نعيش في جلباب التاريخ، ونتركه يكرر نفسه ببلاهة. إن «المغاربة» رواية ضد التجميل، صحيح أنها تقسو على المغاربة (خاصة في فصل هذيانات مغربية: باب المغاربة)، لكنّ تلك القسوة التي تجعلك تستفيق من سبات عميق، تزيل عن عينيك الغشاوة لتقول لك: هذا تاريخك الذي أريد لك أن تنساه. هذا تاريخك الذي يصنع لحظتك. هذا تاريخك الذي سيتحول بقدرة قادر إلى مستقبل يخنق شرايينك! من ثمة، فإن لجويطي يؤمن بمقولة الروائي المكسيكي «كارلوس فوينتس» حين يعتبر أن الرواية هي «امبراطورية الرّيبة»، أي الشك في كل شيء، ومساءلة الأفكار والمسلمات، وفحص التاريخ المنسي، وتفكيك المخزن من الداخل بهدف خلق أفق انتظار جديد لا يسلم بشيء بقدر ما يرى ببصيرة الأعمى. وعليه يمكن تلخيص أحداث الرواية من خلال خمس حكايات كبرى، تتماهى مع بعضها تارة، ويضيء بعضها الآخر تارة أخرى.

1. حكاية العمى: وتحكي قصة البطل الأول «محمد» عبر تتبّع هواجسه الأولى وهو يسير إلى العمى، إذ رغم كل المحاولات التي سيقوم بها لتلافي عدم الرؤية، إلا أنه سيستسلم لقدَرِه أخيراً، فلا الجَدّ ولا الأضرحة ولا «بازوف» ولا «دليل الخيرات» بقادرين على أن يعيدوا له نور عينيه وهو في سن العشرينات.

2. حكاية العسكري: وهو أخ الأعمى، سيعود من حرب الرمال معطوباً، وبنفس مضطربة، وذاكرة

رواية «المغاربة» بهذا المعنى الشامل هي رواية العمى الأكبر، العمى المركّب والمعقّد، غير أنها أفلحت إلى حدّ كبير في تعريته، وإزالة القداسة عنه. مع العلم بأن هذا العمى لا يزال مستمرّاً في الزمان والمكان وإن بأشكال مختلفة.

مليئة بما رأته من عمى الحرب والصراع والقتل، ونضال «البوكمازي» وهو يستنبت حديقة وسط الصحراء قبل أن ترديه قذيفة غادرة، وتجعله ينظر إلى الأفق بعينين رماديتين فارغتين.

3. حكاية الباشا: تلخص هذه الحكاية جزءاً مريراً من تاريخ المغرب؛ تاريخ العصبية القبلية، تاريخ الثأر والقمع والاستبداد، تاريخ القتل والدماء المُسالة. تاريخ يكرر نفسه بكل أسف كل حين. وباختصار، فإن هذه الحكاية تعمد إلى تعرية المخزن من الداخل، عبر بيان علاقاته، وتلاعباته، وسياساته من خلال عائلة «البوزكري» التي تستوطن مدينة بني ملال، وتعيث فيها فساداً.

4. حكاية الجماجم: إذ سيتم اكتشاف عدد هائل من الجماجم في مقبرة جماعية في بني ملال، وسيتولّى خبيران مهمة الكشف عن أصول تلك الجماجم في مسرحية عبثية مثيرة للسخرية، تبرز عدم الاهتمام واللامبالاة بالبحث عن الحقيقة، لذا، فإن التقرير النهائي الذي سينجزانه لن يقول شيئا مثل سائر التحقيقات في بلادنا. وستظل الحقيقة تبعاً لذلك غائبة وموزّاة.

5. حكاية العشق: وهي من أمتع وأجمل الحكايات في الرواية، تجري أطوارها بين الأعمى وخادمة جارته «صفية»، حيث تعرّف عليها من خلال سماع صوتها وهي تغنّي حين تستحمّ كل أسبوع. من ثم ستُنسج بينهما علاقة حب فريدة، وسيكتب لها رسالة قصيرة «أنا محمد. قصدي شريف»، وستردّ عليه بأن ترسل له خصلة من شعرها ملفوفة في ورقة. لكنه حين يلجأ إلى خِطبتها برفقة صديق له، سيكتشف متأخراً بأن صديقه المحتال هذا قد خطبها لنفسه. وهكذا ستقضي الخيبة الكبيرة على أحلامه الوردية، غير أنه رغم ذلك لن يتخلى عن حبه لـ»صفية» التي صارت تمثل له وطناً روحياً لا تنقطع نسائمه.

هذه الحكايات الخمس تتضافر فيما بينها وفق بناء محكم ومنسجم ومنفتح على أنماط إبداعية أخرى مثل: الشعر والمسرح والتاريخ والأغاني. ولعلّ الرواية هي الجنس الأقدر على استيعاب كل هذه الروافد ضمن بوتقة واحدة. كما أن العمى يظل هو الناظم بين كل تلك الحكايات، ويمكن رصد أشكال العمى في الرواية فيما يلي:

1. العمى الخارجي: وهو أقل درجات العمى، تمثله شخصية «محمد»، لكنّه في مقابل ذلك يمتلك بصيرة ثاقبة، ويظل اهتمامه في الرواية مركزا حول ذاته بالأساس. «في عُمر الحادية والعشرين (...) وقع ما كنت أحذره، أزحتُ عنّي اللّحاف وأنا أحسّ الأنسام الندية للصباح وحاولتُ، سدى، العثور على البلغة لأذهب للمرحاض» (ص153)

2. العمى في أن ترى الآخر دون أن يراك: ويبرز هذا النوع حين يشارف جَدّ البطل على الموت، إذ يظل ممدداً دون أن يقدر على رؤية من بحوله. «أتأمله بشوقٍ وتساؤل وضياع، وأختبر، ولأول مرة صلافة هذا العمى الآخر: أن يتمدد بجانبك الكائن العزيز، فتراه ولا يراك، وتحسّ به ولا يحسّ بك» (ص27)

3. عمى الحرب: تتحول كل حرب في عيون الرواية إلى عمى، فما قيمة نصر يستوي على الخراب؟ «ما قيمته؟ والخاسر ليس سوى حيّز من إنسانيتنا» (ص8). يفصح الروائي من خلال هذا المستوى عن رفضه المطلق لأي حرب مهما كانت مبرراتها، لأن هناك أعداءً حقيقيين آخرين لو انشغلنا بهم لنسينا همّ الاقتتال بيننا. «يتعاركان وهما لا يدركان بأن العدو الحقيقي يتمثل في الرّمل الذي يستدرجهما

إلى حتفهما. أيّ عمى أصابهما؟ ألا يحتاج أحدهما إلى الآخر في هذه الأرض الجحيمية التي تتّسع بفداحة لهما ولسلالتهما من بعدهما؟» (ص59ـ60).

4. عمى السلطة: تُلمع الرواية إلى أن السلطة تضع غشاء منيعا يفصل الحاكم عن إنسانيته، يتحول إلى آلة قوية تستعيض عن ما جُبل عليه من خير، بأعمال شرّ بغية إرساء حكمه، وتحويل الرعية إلى عبيد. سلطة عمياء ماكرة، ترى بعين المصالح لا بعين الشعور والإنساني فينا. غير أنه مهما بالغ الحاكم في كبريائه تأتي عليه لحظات تجعله يعود إلى نفسه، لكن بعد فوات الأوان: «ويتأمل حياته المنقضية التي هيأت له كتتويج لكل المرارات التي عاشها أن يرى مأساة حقيقية في عائلته، أن يرى الضعف والحاجة والعطب في فلذة كبده. حياة وهبته من خلال عمى حفيده بأن يبصرها، ولأول مرة، كما هي، متقلّبة ومخزية. لم يكن الباشا في حاجة إلى مسيح ليقول له: حياتك تافهة أيها الباشا» (ص95).

5. العمى الأركيولوجي: بعدما سيتم اكتشاف مقبرة غريبة تحتوي على ثلاث مائة رأس سترسل الإدارة المركزية خبيرين للتحقيق في الواقعة. لكن ويا لغرابة الصدف، فالخبير الأركيولوجي شخص أعمى. فهل هذه استعارة تستبطن عمى آخر أكثر جرأة هو العمى التاريخي؟ تقول الرواية مجدداً: نعم. المغاربة لا يعرفون عن تاريخهم إلا ما يراد أن يعرفوه. نحتاج إذن إلى كتابة التاريخ المنسي؛ تاريخ الخيانات والقتل والجماجم. نحتاج إلى بحث أركيولوجي حفري حقيقي، ليس ذلك المزوّر الذي يطمس الحقيقة بدل أن يظهرها، ويقيس حجم الجماجم، ويضع لكل واحدة رقما بدل أن ينشغل في البحث عن أصل الجريمة.

6. عمى العالم: ينتج هذا العمى حين ينشغل كل فرد بنفسه. فيطغى ما هو ذاتي على ما هو إنساني، وتستحيل آلام الناس إلى فرجة وتسلية وشفقة. انغلاق ذاتي يكشف عن موت القيم الخيّرة، عن عذاب الإنسان الفرد ضمن ماكينة الحياة القوية. «العمى هو أن يتنكّر لك العالم فجأة، وتصير كل خطوة مغامرة، وكل يدّ ممدودة منك سباحة في المجهول» (ص155).

يتبدى مما سبق، أننا أمام أشكال متعددة من العمى، لكن أقوى هذه الأشكال هي العمى التاريخي الذي يقود البشرية إلى استنساخ ماض مرّ، وإلى تكرير نفس الأخطاء والمزالق. وهذا النوع يتعالق مع العمى المرتبط بالسلطة، لأنها تستند إلى هذه الخلفية بغية تجميل التاريخ ضمانا لاستمراريتها. إن رواية «المغاربة» بهذا المعنى الشامل هي رواية العمى الأكبر، العمى المركّب والمعقّد، غير أنها أفلحت إلى حدّ كبير في تعريته، وإزالة القداسة عنه. مع العلم بأن هذا العمى لا يزال مستمرّاً في الزمان والمكان وإن بأشكال مختلفة.

ولا يسعني أخيراً إلا أن أردد مع الرواية: «إنه زمن الجنون الأكبر، والعمى الهائل يا صديقي؟». فمتى نُبصر؟ فمتى نُبصر؟

a f k a r

مقالات

هل تعد الفلسفة تعميقا لفضول الطفـل أم إجهاضـا لبراءتـه؟

محسن المحمدي *elmhamdimouhssine@gmail.com* // باحث متخصص في الفلسفة

صدر هذا العام كتاب بعنوان:»الطفل والفلسفة»عن دار إفريقيا الشرق (ط 1، 2017)، وهو من إعداد وتنسيق عبد الواحد أولاد الفقيهي. وهذا المؤلف عبارة عن عمل جماعي قام به اثنا عشر من الباحثين وبمشارب تخصصية مختلفة وهو ما أضفى عليه خصوبة، إذ تجد نفسك وكأنك تقرأ كتباً وليس كتاباً واحداً. ومادام أن الكتاب متشعب فإننا سنقربه للقارئ في نقط محددة تعطي فكرة عامة عنه وهنا بيان ذلك:

لقد اجتمع خبراء اليونسكو في مارس 1998 لمناقشة قضية الفلسفة والطفل، فتم تتويج ذلك بتقرير يحمل عنوان: «الفلسفة من أجل الأطفال» وخلاصته أنه يمكن تعلم التفلسف منذ السنين الأولى لحياة الإنسان، بل تم إعلان أن الأمر مستحب لأسباب فلسفية وسياسية وأخلاقية وتربوية. فهل حقاً يمكن ذلك؟ أم أن الفلسفة حكر على الكبار فقط نظرا لطابعها «المجرد» و»المعقد» كما يلح البعض؟ لقد كثرت الإصدارات والدعوات والتجارب في العديد من بقاع العالم تنادي بحق الطفل في الفلسفة وبحقه في الدهشة والتأمل والشك والسؤال، فما هي مبررات التفكير في حاجة الطفل للفلسفة؟ أليس في ذلك إجهاض لبراءة الطفولة وتكسير للنمو النفسي والعقلي للطفل؟

إن الأمر يحتمل الوجهين، فهناك دعاة إمكانية إقحام الطفل في عالم الفلسفة لأنه ذو خيال واسع وهو بالفطرة فضولي وجريء ومغامر في أسئلته، وعلى العكس من ذلك هناك من يرى بأن الفلسفة ضد الطفولة، فهي تحتاج النضج واستكمال القوى العقلية. فلننظر إذن في بعض من حجج كل فريق:

- **الفلسفة لا تصلح للأطفال:**

يرى ديكارت أن الطفولة هي مرحلة بادئ الرأي، مرحلة السذاجة والاستقبال العفوي للمعارف سواء باستخدام الحواس الخادعة أو بتلقي أجوبة المجتمع، فالطفل يكدس كمية هائلة من الأفكار التي هي في معظمها خاطئة وغير ذات أساس صلب، ولهذا فالفلسفة تأتي متأخرة، أي حينما يستكمل الفرد قواه العقلية التي تمكنه من التسلح بالمنهج الذي يمكنه من التخلص من كل زيف الطفولة.

إن الاعتراض الرئيسي لعدم القبول بممارسة الفلسفة من طرف الأطفال هو أن لهم نقصاً معرفياً وذهنياً يحتاج إلى الوقت كي ينضج، فهم عاجزون على القيام باستدلالات منطقية صورية ومجردة يحتاجها التفكير الفلسفي بالضرورة. إضافة إلى أن الفلسفة تحتاج إلى ما يسمى «الأشكلة» وهو مستوى عال من التفكير يجعل المتفلسف يضع القضايا في مفارقات غير محسومة الحل، وهو أمر كما نعلم متعب جداً ويجعل الحياة غير مريحة ومقلقة وهو مايتنافى والطفولة الباحثة عن الاطمئنان

والسكينة، كما تحتاج أيضاً إلى ما يسمى» المفهمة» أي التعامل مع المفاهيم وبالمفاهيم، وهي كلمات مكثفة ومشحونة بدلالات عميقة لا يقدر الطفل على استيعابها بله تفكيكها، كما تحتاج الفلسفة أيضاً إلى ما يسمى «المحاجة» أي أن الأطروحات الفلسفية لا تقدم عارية دون إقناع منظم و بكل صنوفه: المنطقي والبلاغ والنقلي، وهو ما لا يقدر عليه طفل لا يزال قيد النمو.

إن دعاة عدم صلاحية الفلسفة للأطفال يؤكدون على مسألة أخرى وهي أن تدريسها فيه خطر نفسي عليهم، فزج الطفل مبكراً في مشكلات الحياة الكبرى هو إجهاض لنموه الطبيعي، فهو له الفرصة حين ينضج لاكتشافها، فتعليم الفلسفة للطفل هو تكسير لبراءته، ودفعه إلى إدراك، سابق للأوان، لمأساوية الحياة. ناهيك على أن الفلسفة ببرودها وجفائها وصلابتها المنطقية، ستكبح خيال الطفل وتهدم له أحلامه، أو بكلمة واحدة ستسرق له طفولته. لكن وبالرغم من ذلك فإننا نجد المدافعين عن إمكانية تدريس الفلسفة للأطفال يرون في التهديد النفسي للفلسفة على الطفل أمراً مردوداً، فالطفولة ليس كما يروج عادة وبشكل أسطوري أنها عالم براءة بامتياز، فالإنسان منذ أن يرى النور وهو يلقى به في عالم كله تهديد بالموت، وسؤال الموت هو السؤال الفلسفي الأول، كما أن الكثير من الأطفال يعيشون منذ ولادتهم القسوة، حيث يتعرضون للمجاعة والعبودية والشغل وزنا المحارم والبغاء وسوء المعاملة، كما قد ترميهم الأقدار في مناطق تعج بالحروب والاقتتال... وحتى إن وجد الطفل في بلد آمن وتوفر لديه العيش الكريم، فهذا لا يمنع أن يعيش تمزقاً أسرياً أو عنفا بين الآباء، أو موت الأقرباء... وكلها أمور تجعل الطفل يتساءل بالرغم من أنفه، وهو ما يفرض من وجهة نظرهم تدريس الفلسفة كي يتطبع مع المشهد الإنساني الدرامي، ويكتشف أنه ليس استثناءا. لكن كيف يمكن تدريس الفلسفة للأطفال؟

• الطفل فيلسوف بالقوة:

يُعد الانطباع العام حول تعليم الفلسفة للطفل صادماً وغير مستساغ، لأنه في الغالب يتم تصور الفلسفة على أنها تمتاز بالتعقيد والغموض والتجريد وتحتاج الجدية والحزم والصرامة، وتتطلب ملكات عقلية عالية، وهو ما يتنافى وعالم الطفولة الذي هو عالم اللهو والعبث والعفوية والتلقائية، عالم الخيال غير المنضبط، عالم البراءة بامتياز. فكيف نقحم الطفل في عالم غير عالمه؟ يتم الرد على ذلك بالذهاب نحو دهشة الطفل وجرأته في اقتحام المجهول، أليس هو ذلك الكائن الذي يطرح الأسئلة الوجودية الأزلية الأكثر إحراجاً؟ (عن الله والأصل والمصير والموت والعدالة) وهي كما نعلم

لا يقترح الباحثون زج الطفل في دروس فلسفية منظمة كما في الجامعات، أي دراسة نصوص فلسفية وتلقي محاضرات في القضايا الفلسفية، بل الأمر لا ينبغي أن يتجاوز فتح حوار جماعي مع التلاميذ الصغار حول مواضيع يتعلم من خلالها الطفل الكثير.

الأسئلة الفلسفية الكبرى التي أضنت الفلاسفة عبر التاريخ، إلى درجة يمكن القول إن الفلسفة هي الطفولة الدائمة للفكر.

يقول الفيلسوف ياسبرز: «عادة ما يكون للأطفال نوع من العبقرية التي تضيع عندما يصبحون كبارا». فحقا يولد الطفل بذات إبداعية خارقة، وبعقل شجاع، قادر على الخوض في اللانهايات، لكن تأتي إلية التنشئة الاجتماعية لتقمع جرأته وأحيانا تغتال أفقه وتسيجه بأجوبة جاهزة موروثة. فكل طفل هو بالأساس متحرر، ويتملك خيالاً واسعاً منفلتاً من سطوة المألوف وقيوده، لكن وجراء الإكراه الاجتماعي للراشدين يتم إرغامه على ابتلاع نماذج من الأجوبة القادمة من عمق التاريخ سواء عن طريق الترغيب أو الترهيب، فيبدأ الاستلاب عند الطفل فيتوقف الإبداع. الطفل أوسع إبداعاً وإمكاناً مما تقدمه التنشئة الاجتماعية التي تعمل على خفضه إلى مستواها وهو ما يهدر طاقتة الهائلة التي من المفروض أن تستغل في فتح أفاق أكثر رحابة. أما الحل، فيكمن في إعادة النظر في الطرق والبرامج التربوية سواء في الأسرة أو المدرسة أو الإعلام كي تتوافق وأسئلة الطفل، أو بعبارة أخرى ينبغي العمل على عكس الآية، فعوضاً عن أن تسير التنشئة نحو تعليب الأطفال في قوالب جاهزة، ينبغي تكييفها كي تتلاءم والطفل وإمكاناته الهائلة، وهذا لن يتم إلا إذا تم الإيمان بأن الأفق الاجتماعي مجرد إمكان محدود يتجاوزه عقل الطفل بشكل ملفت، وكذلك يجب تجاوز منطق القمع والقهر في التربية ومنطق الحقيقة اليقينية، نحو الحوار والإمكانات اللامحدودة والاقتناع بأن الإمكان البشري أوسع مما جاءنا من التاريخ.

بالطبع، لا يقترح الباحثون زج الطفل في دروس فلسفية منظمة كما في الجامعات، أي دراسة نصوص فلسفية وتلقي محاضرات في القضايا الفلسفية، بل الأمر لا ينبغي أن يتجاوز فتح حوار جماعي مع التلاميذ الصغار حول مواضيع يتعلم من خلالها الطفل الكثير، فأولاً سيفهم أنه ليس الوحيد الذي يطرح الأسئلة الكبرى، فهو في ذلك يتشارك مع الآخرين وضعهم المتميز كانسان، باعتباره كائناً مفكراً، ناهيك على أن الحوار الجماعي يبرز للطفل نسبية الأجوبة وتعددها وهو ما يراه البعض ضرورة لخلق جو من الديموقراطية، الذي يؤهل الأطفال إلى العمل السياسي حينما يصبحون راشدين.

الكتاب أغنى مما قدمناه، ونحن فقط أردنا الاشارة إليه، خاصة لمن يريد تعميق قضية علاقة الفلسفة بعالم الطفولة.

عن مرض اسمه «الذكورية»

عبد الفتاح نعوم *Naoum.abdelfattah@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية

لطالما أعلن مطاع صفدي بأن المرأة ينبغي أن ترتقي إلى موقع الشريك في النضال الاجتماعي، وذلك بالقدر الذي يزيل عن «المسألة النسوية» الكليشيهات التي جعلتها قضية خاصة بالنساء، وليست مشروعاً مجتمعياً عابراً للأنواع والثقافات والتفضيلات السلوكية المختلفة. ويمكن القول أن قسماً كبيراً من الحركة النسوية العربية قد أخطأت إن في التمثل أو في الممارسة، وذلك على نحو جعلها في موقع «الترافع ضد الذكور»، خصوصا حينما احتكرت واجهة الحراك النسوي العربي «نساء» تملن سيميولوجيا نحو التخلي عن «رقة الأنثى»، استجابة لضرورة الترافع والنضال، وفي بعض الأحيان تفضل بعضهن قرن النضال النسوي بالميولات الفردية الجنسية الأنثوية/الأنثوية، وفي كلتا الحالتين، يستثير ذلك الخطاب الأصولي، ويأتي بنتائج عكسية، غالباً من تؤثر على المشروع الاجتماعي النسوي أكثر مما ينفعه.

ثمة إذن، بون شاسع بين الحركة النسوية العربية، وبين حيز التنظير الفكري السياسي الذي ومنذ أيام الشيخ محمد عبده وقاسم أمين ورفاعة الطهطاوي، وهو تنظير يسعى إلى جعل قضية تحرير المرأة قضية مجتمع، وتظهير «الذكورية» مرضا يصيب ذهنيات الإناث والذكور على حد السواء، أي أن الذكورية مشروع مجتمعي نقيض لمشروع تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات. والذكورية إياها تجد جذورها في الثقافة المجتمعية التي تكرست وتكلست منذ قرون، ووجدت في التفسيرات المتزمتة للتعاليم الدينية، وفي الظروف الاجتماعية ذات الأبعاد الاقتصادية، بيئتها المناسبة لطي تتسيد وتتأبد.

تبدأ الذكورية من موضوعة الجنس، إذ لا شيء أشد مرارة من أن تكون الأنثى ذكورية من حيث فهمها للذة الجنسية. ذلك أنها قد تراها حاصلة للذكر الشريك فقط، وهو تصور ماتزال الإناث تتبنينه إلى اليوم في مجتمعاتنا. ولهذا تتأبط الواحدة منهن كل أنواع الإحباط المر حينما يهجرها الذكر الذي وعدها بأن يخضع علاقته بها يوماً للضابط القانوني الوضعي، أي أن ينتقل بعلاقته معها من وضعية «المصاحبة» إلى وضعية «الزواج»، حيث لا معقولية للجنس إلا به، وحيث

من المواضيع التي تختزن قدراً هائلاً من الثقافة الذكورية، يمكن ذكر موضوع الحجاب وربطه بالعفة. سيما حينما تدافع أنثى عن ذلك، أو تتمسك به على نحو «عقائدي» غير قابل للنقاش. تمتعض الأنثى من «التحرش» الذي يتجاوز إبداء الذكر بالإعجاب، إلى مساوى مضايقة الأنثى، واقتحام دائرة خصوصيتها.

خلفه يقبع نظام الأسرة بقدسيته العصية على عوامل التفكك العقلاني في المجتمعات التقليدية كمجتمعاتنا، حيث الروابط بين الأفراد ميكانيكية بأقدار وأحجام وأوزان مختلفة. وهي القدسية التي تجعل الزواج شكلاً من أشكال العقاب حينما ينضاف الإكراه والإلزام المكونين له، إلى ربط الجنس بالإنجاب، وتغدو العلاقة حينئذ في نظر الأنثى «ذات معنى».

وبالمقابل، تهرع الأنثى في مجتمعاتنا إلى إدانة من يتخلف عن وعد ما، وتحديداً الذكر المتخلف عن وعده بالزواج، أو المتراجع عنه. وهي إذا كانت محقة في إدانتها تلك إلى حد ما، باعتبار الواجب الأخلاقي المرتبط بالوعد. لكن مادام عدم الإيفاء بذلك الوعد من جانب الذكر، يتساوى بالطلاق اللاحق لتكبيل الوعد بقدسية الاعتراف السوسيو ثقافي بشرعية الجنس والإنجاب، أي بنظام الأسرة المشرعن بالزواج، ذلك بنفس درجة تساوي الوعد نفسه بشرط التحقق الطارئ عليه، والذي يحوله من مجرد وعد شفوي أخلاقي إلى ضابط قانوني وضعي، حائز لشرعية الاحتجاج به لدى الاقتضاء. مادام الأمر كذلك في الحالتين، فإن إدانة الأنثى تكون مجرد ميل انتقامي لم يجد لنفسه سنداً قانونياً واقعياً فعلياً كي يتشبع. أي ميل إلى التشفي في تعذيب الزوج الطليق مالياً جراء واجبات الطلاق. ما يجعل الأمر برمته رهين شرط اقتصادي غالباً ما تتوطن وتتبيأ داخله تلك الميولات الذكورية لدى إناث المجتمعات التي لم تطأ أقدامها أدراج الحداثة بمعنى من معانيها.

هكذا يتضح أن الذكورية بقدر ما هي هيمنة من الذكور على الإناث، بقدر ما هي منظومة قيمية تنتعش على سلوكات أفراد المجتمع، إناثه قبل ذكوره، وغالبا في إذعان غريب لمفارقات أغرب، كان تترافق احتجاجات الأنثى الطبيعية اليومية على الذكورية، مع تضمين وتبطين الاحتجاج إياه بكم هائل من الذكورية، كما هو الحال في احتجاجات الأنثى على «عدم إيفاء الذكر بوعوده». وهو الأمر نفسه الذي قد يتأكد سواء من بادئ الرأي أو من ملاحظات الخبراء وخلاصات الدارسين، وذلك في ما يتعلق بالاتفاق على أن حالات الطلاق السريع باتت مرتفعة، فيما يتعلق بعلاقات الزوجية بين الأزواج الشباب في أيامنا هذه. ما يدفع الفاعلين والدارسين إلى التساؤل: هل المشكل في السياسة العمومية ذات الصلة بقضايا الأسرة والأحوال الشخصية؟ أم أن المشكل يكمن في الضغوط الاقتصادية ومشاكل الشباب التي تنعكس سلبا على الأداء العاطفي المعاملاتي الوشائجي؟ أم في الشرخ الذي أحدثته طفرات العولمة وتفاضل الثقافات وأنماط التفاعل الاجتماعي، سيما في الجانب المتصل بتأثيرات التثاقف المحمول على المسلسلات ومضامين التواصل الاجتماعي وغيرها.

يتضح أن الذكورية بقدر ما هي هيمنة من الذكور على الإناث، بقدر ما هي منظومة قيمية تنتعش على سلوكات أفراد المجتمع، إناثه قبل ذكوره، وغالباً في إذعان غريب لمفارقات أغرب، كان تترافق احتجاجات الأنثى الطبيعية اليومية على الذكورية، مع تضمين وتبطين الاحتجاج إياه بكم هائل من الذكورية.

بقدر ما خلصت الحداثة الأنثى من الذكورية في مستويات وشيأتها في مستويات أخرى، بقدر ما هجنت مجتمعاتنا بين مضامين التقليد وشكليات التحديث، فخسرت الأنثى والذكر كأفراد، وخسرت رهان التنمية المجتمعية المستحيلة دون تحرير الأفراد من مرض الذكورية.

قد يكون كل هذا من أسباب الظاهرة. وقد يكون غيره من الأسباب التي ماتزال خارج حيز الرؤية. أو التي لم تتظافر وتتكامل فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية لكشفها بعد. لكن باستحضار فرضية الهجانة بين مظاهر التحديث وقيم التقليد. يمكن القول بأن ثمة نقلة حدثت في مجتمعاتنا تسببت بشكل أو بآخر في تظهير هذه المشكلة في السياق الاجتماعي العلائقي الراهن. ذلك أن الممارسة الذكورية مازالت تقريبا على حالها، خصوصاً حينما يتعلق الأمر بمعضلة الاصطدام بين الزوجة وحماتها، هذه الأخيرة التي تعيد إنتاج الذكورية من خلال الاهتمام المتزايد بالابن الذكر، المكسب الاستثنائي بالنسبة لها، والذي تراه بات مهدداً بان يؤول إلى ملكية الزوجة.

في الماضي، كانت قواعد التقليد تقتضي الإذعان الرضائي/القسري من طرف الزوجة على نحو ذكوري لذكورية الحماة، وضمنا لذكورية الزوج، وهو الواقع الذي كان يتعايش معه أهل الزوجة، باعتبار أن البنت قدرها هو الذوبان في محيط اسري وعائلي مختلف عن الذي نشأت فيه، وهو محيط زوجها، الذي كان في الماضي لا يستقل عن بيت والديه حتى ولو تزوج خصوصا في الأرياف وضواحي المدن، ومازال هذا المظهر موجوداً إلى اليوم في البيئات نفسها، والى حد ما حتى داخل المدن الكبرى. وبالتالي فلم يكن المجال مفتوحاً أمام البنت لكي تشتكي أو تتظلم حيال حماتها، سواء أكان ذلك لزوجها أم لوالديها، وكان هذا الوقع في المجمل واقعاً ذكورياً فجاً. لكن مع التبني الشكلي والبطيء لأفراد مجتمعاتنا لبعض جوانب «التحديث»، فقد شرعت المرأة/الزوجة تكتسب تدريجيا بعض المساحات المستقلة، وامتلكت منصات للاحتجاج على ذكورية الزوج والحماة، وحازت قدراً من المساندة من الأبوين والإخوة، وترافق ذلك في المغرب مثلا مع إقرار مدونة الأسرة منذ مطلع الألفية الحالية، خصوصاً مع ما أنجزته على صعيد تقعيد طلاق الشقاق، فتسببت تلك العوامل مجتمعة، في تكسير ذكورية الزوج والحماة، لكن على نحو لم يقض على الجذور والحوامل الثقافية التقليدانية للذكورية، حيث كما تمت الإشارة بقي الأمر مجرد إشباع لميل انتقامي أنثوي/ذكوري.

ومن المواضيع التي تختزن قدراً هائلاً من الثقافة الذكورية، يمكن ذكر موضوع الحجاب وربطه بالعفة. سيما حينما تدافع أنثى عن ذلك، أو تتمسك به على نحو «عقائدي» غير قابل للنقاش. تمتعض الأنثى من «التحرش» الذي يتجاوز إبداء الذكر بالإعجاب، إلى مساوى مضايقة الأنثى، واقتحام دائرة خصوصيتها، والسعي إلى امتلاكها «عنوة». لا مبرر لذلك، لكن في المستويات الدنيا التي تتعلق بإبداء الإعجاب «الذكري» بالأنثى، تتناقض الميولات الغريزية لدى الأنثى، فهي تتزين وتبدي ما يمكن إبداؤه من أنوثتها، والأكيد أن إبداء الإعجاب الذكري يشبع حاجات أنثوية معينة

لديها، لكن في الآن نفسه، تدعو الثقافة المجتمعية تلك الأنثى إلى صد الإعجاب إياه، باعتباره مدخلاً ممكناً إلى «رذيلة ما»، وهنا تتفق الأنثى مع الذكر على كون «أنوثة» الأنثى هي «اللعنة» المحفزة لحدوث «الرذيلة» الممكنة. وتحديداً جسد الأنثى غير المقدور على إخفاء «فتنته» إلا بـ»حجبه» بساتر عن أعين الذكر، أن «تحجيبه» باللباس المختزل لثقل الثقافة الذكورية، وهو طرح تتبناه الإناث المتحجبات والذكور الذين يبررون تحرشهم أو مضايقاتهم بجسد الأنثى الفاتن الذي مكنه «اللباس» المنسوج بنمط «أنثوي» حداثي أو غير حداثي ليستفز غريزة الذكر.

وهكذا تهرع الأنثى إلى تحجيب جسدها، باعتباره حكماً دينياً قرآنياً، تكمن علته في حفظ عرض وعفة المجتمع الإسلامي. وإذا كان سياق إصدار الحكم إياه مرتبطا بالحالة التي كان ممكنا فقط تمييز النساء الراغبات في استقبال الإعجاب الذكري ومترتباته، عن النساء الرافضات لذلك (أزواج النبي ونساء المؤمنين حسب النص القرآني)، فإن العلة إياها اختفت، والحال أن التقارير ومواقع التواصل الاجتماعي ومقاطع الفيديو، تبين أن أكثر أشكال التحرش والاعتداء الذكوري على النساء في الشوارع تحدث في البلدان التي تفرض البرقع وليس مجرد الحجاب، أي أفغانستان والمملكة العربية السعودية، وبالمقابل لا يتجرأ أي ذكر في أوروبا على مجرد النظر إلى أنثى تبذل قصارى جهدها في الاعتناء بأنوثتها وإظهارها، حيث لا مجال للذكورية في ثقافتها ولا في ثقافة الذكور.

لا يمكن لأي مجتمع أن يتقدم وينهض إن لم يحرر الفرد وطاقاته الكامنة، وذلك عبر تحرير رغباته وميولاته وإشباع غرائزه في الحدود الدنيا، وضبط العلاقة بين المجال الفردي الخاص بالأفراد وبين المجال العام. مؤكد أن الأفراد في أي مجتمع هم ذكور وإناث، وعملية التحرير إياها لا يمكن أن تتم إن لم تتكسر الجدر الميكانيكية الحائلة بين الذكور والإناث، إذ هم في حاجة إلى تحرير العلاقة بينهما من مرض الذكورية، كي يتحرر الفرد الذكر والفرد الأنثى، حينئذ يُصبح ممكناً لكل فرد منهما أن يبدع في الفكر والتقنية، في القيم والإجراءات، حينها يتخلص المجتمع كله من مرض الذكورية، المرض الذي جثم على أنفاس البشرية منذ أن ربط الذكر الجنس بالإنجاب، وبعدما كانت الأنثى آلهة مقدسة في غابر العصور، باتت كائناً تابعاً /موضوعاً للذكر، وبقدر ما خلصت الحداثة الأنثى من الذكورية في مستويات وشيأتها في مستويات أخرى، بقدر ما هجنت مجتمعاتنا بين مضامين التقليد وشكليات التحديث، فخسرت الأنثى والذكر كأفراد، وخسرت رهان التنمية المجتمعية المستحيلة دون تحرير الأفراد من مرض الذكورية.

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

a f k a r

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» //عبـــد الله العروي: التاريخ، الإصلاح والمستقبل // العدد 17 // يونيو 2017